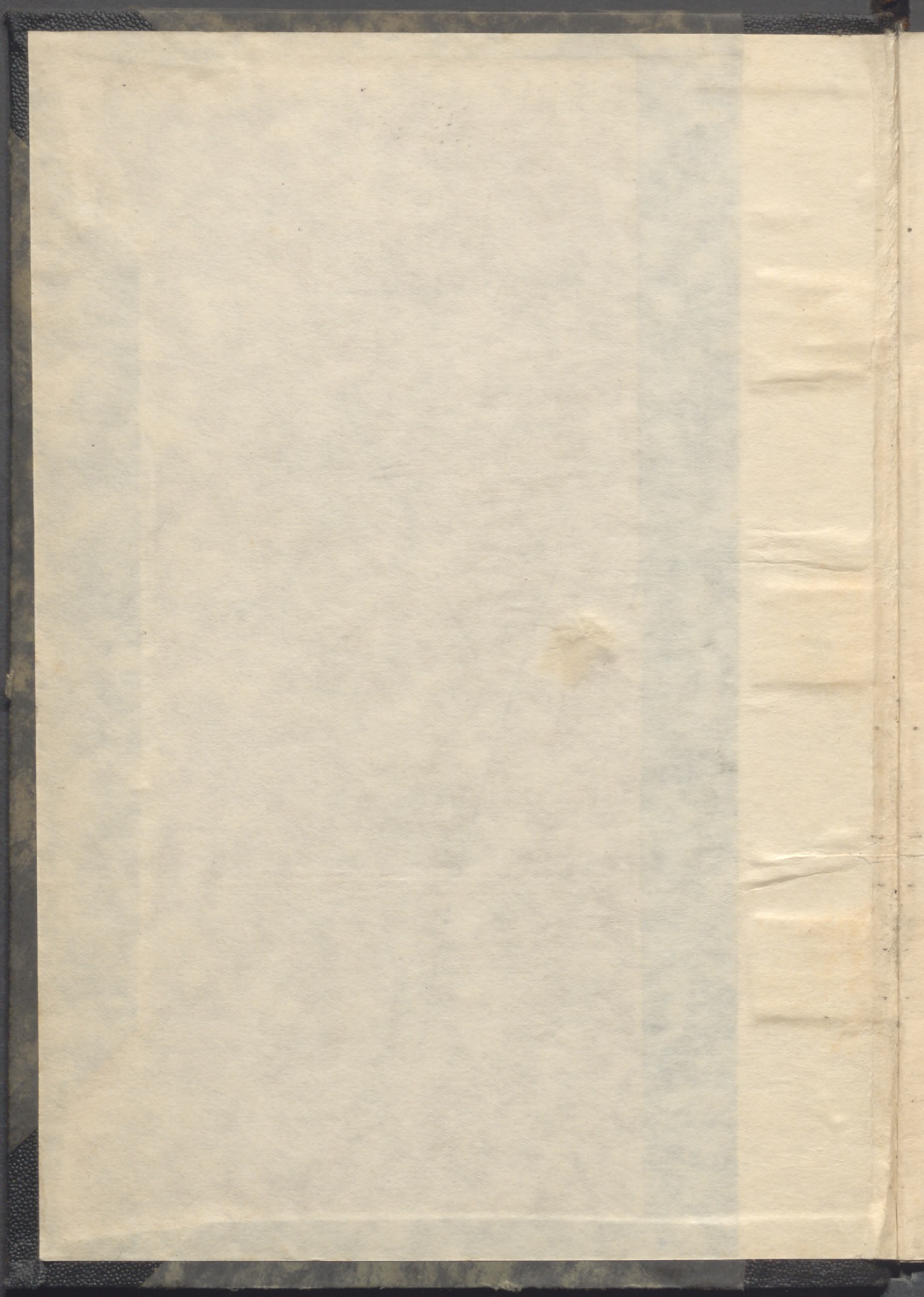


NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

UNTER MITWIRKUNG VON

EDUARD SCHÖN UND HEINRICH JILEK

HERAUSGEGEBEN VON

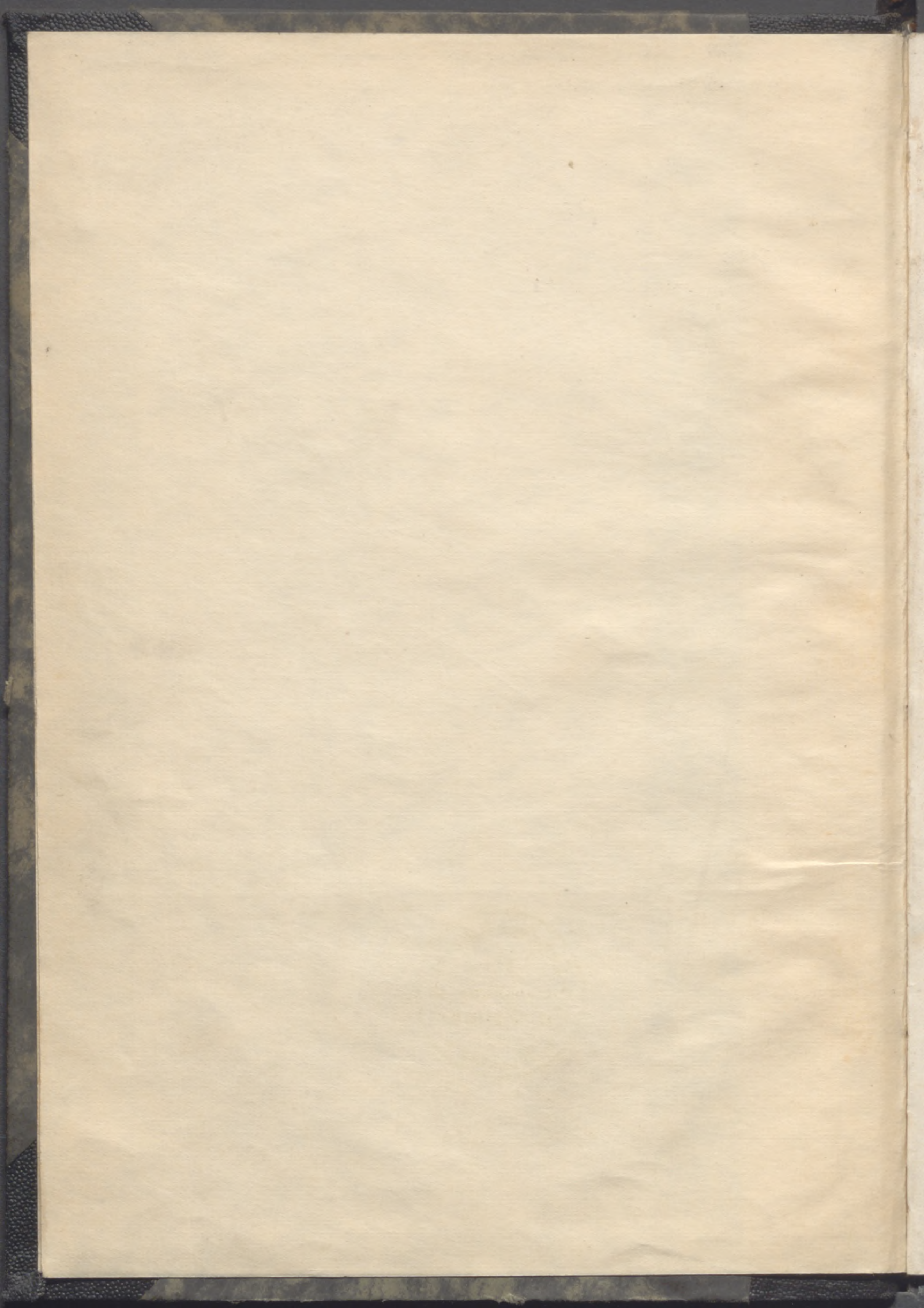
ERNST WILMANNS · HERMANN UNGER

FRIEDRICH KNORR

[illegible]. JAHRGANG 19[illegible]



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN



NEUE JAHRBÜCHER
FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

UNTER MITWIRKUNG VON

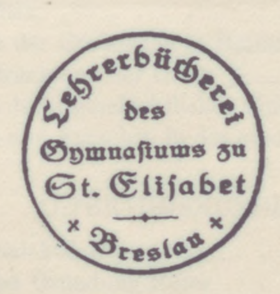
EDUARD SCHÖN UND HEINRICH JILEK

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST WILMANNS · HERMANN UNGER
FRIEDRICH KNORR

11. JAHRGANG 1935





VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

PRINTED IN GERMANY

INHALTSVERZEICHNIS

NEUE SPRACHEN

KUNST

MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFTEN

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ERLESENES

MITARBEITERVERZEICHNIS

BRECHT, Univ.-Professor Dr. Franz Josef, HEIDELRERG

FINK, Univ.-Bibliothekar Dr. Reinh., LEIPZIG

FOX, Oberstudiendirektor Dr. Robert, BRESLAU

FRIEDRICH, Privatdozent Dr. Hugo, KÖLN/RH.

GIRKON, Dr. Paul, Pfarrer an St. Maria zur Wiese, SOEST

HETZER, Univ.-Professor Dr. Theodor, LEIPZIG

HOESCH, Studiendirektor Professor Dr. Oskar, HANNOVER

HOPMANN, Univ.-Professor Dr. J., LEIPZIG

v. JAN, Professor Dr. E., LEIPZIG

JANKUHN, Dr. Herbert, KIEL

JILEK, Univ.-Bibliothekar Dr. Heinrich, LEIPZIG

KALINKA, Univ.-Professor Dr. Ernst, INNSBRUCK

KNORR, Univ.-Bibliothekar Dr. Fr., LEIPZIG

LÜTZELER, Privatdozent Dr. Heinrich, BONN/RH.

MADER, Oberstudiendirektor Dr. Ludwig, AACHEN

MANN, Privatdozent Dr. Otto, HEIDELBERG

MANN, Dr. Wolfgang, BERLIN-CHARLOTTENBURG

MENGHIN, Univ.-Professor Dr. Oswald, WIEN

MÜLLER, Dr. J., LEIPZIG

NOACK, Professor Dr. Hermann, HAMBURG

OPPERMANN, Univ.-Professor Dr. Hans, HEIDELBERG

POLTZ, Dr. Ludwig, WANDSBECK

PREISKER, Univ.-Professor Dr. Herbert, BRESLAU

RÜDIGER, Dr. phil. Horst, ALTONA (Elbe)

SCHÄFER, Dr. Otto, WERMELSKIRCHEN

SCHIER, Univ.-Professor Dr. Bruno, LEIPZIG

SCHMITT, Privatdozent Dr. A., ROSTOCK

SCHÖN, Professor Dr. Eduard, HAMBURG

SCHOLZ, Univ.-Professor Dr. Heinrich, MÜNSTER

SCHRADE, Privatdozent Dr. Leo, BONN-GODESBERG

SEIBT, Dr. Robert, BERLIN-WILMERSDORF

STACH, Studienrat Dr. Walter, LEIPZIG

STUMPFL, Privatdozent Dr. Robert, BERLIN-NIKOLASSEE

VETTER, Dr. August, LEIPZIG

VETTER, Univ.-Professor Dr. Walther, BRESLAU

VOLKMANN, Priv.-Doz. Dr. Hans, MARBURG

WENDLAND, Privatdozent Dr. Heinz-Dietrich, HEIDELBERG

WILHELM, Dr. Julius, MÜNCHEN

WILMANNS, Oberstudiendirektor Dr. Ernst, WUPPERTAL-BARMEN

DAS SCHICKSAL DES DEUTSCHEN IDEALISMUS ALS PROBLEM DER DEUTSCHEN GEGENWART

Von Hermann Noack

Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Philosophie des deutschen Idealismus darf sich heute nicht damit begnügen, nur den Gedankeninhalt jener großen Systeme eines *Fichte, Schelling* und *Hegel* zu deuten und zu prüfen, sondern muß auch danach fragen, was uns das spätere Schicksal des deutschen Idealismus im Hinblick auf die gegenwärtige Lage und die Aufgaben unserer Zeit lehren kann. Denn die Geschichte selbst hat mit ihrem Für und Wider aufgezeigt, was der deutsche Idealismus bisher als geschichtliche Größe geleistet und welche Bedeutung er für das Werden des deutschen Volkes zur Nation und zum Staat gehabt habe. Wenn wir uns nicht allein mit den Dokumenten der idealistischen Philosophie selbst, sondern auch mit den Zeugnissen der bis in die Gegenwart hineinreichenden Kritik und Interpretation der idealistischen Weltanschauung befassen, so wird uns deren Schicksal aber noch in einem anderen Sinne zum Problem. Es handelt sich nicht nur um das Verständnis der bisherigen Geschichte, sondern auch um das Schicksal, das wir dem Idealismus im Angesicht unserer Zukunftsfragen bereiten wollen und müssen. Nur einige leitende Gesichtspunkte zur Behandlung dieses Gegenstandes mögen im folgenden besprochen werden. Die Darstellung beschränkt sich also darauf, das angezeigte Thema nach Sinn und Ziel, Verfahren und Umfang zu bestimmen; seine vollständige Bearbeitung geht weit über die Grenzen einer solchen Arbeit hinaus.

I.

Durch die Nennung der drei Namen wurde schon angedeutet, daß der Begriff des deutschen Idealismus auf den engeren Kreis der nachkantischen Systeme des spekulativen oder absoluten Idealismus eingeschränkt werden soll. Dabei wird nicht etwa der geschichtliche Zusammenhang und die übergreifende Einheit des kritischen und metaphysischen Idealismus und ihrer Fortsetzung im Spätidealismus des alten Schelling, des Sohnes *Fichte, Chr. H. Weiße, Krause* usw. verkannt, sondern nur der deutsche Idealismus im engeren und eigentlichen Sinne herausgegriffen. Fichte, Schelling und Hegel selbst haben freilich trotz des immer stärker werdenden Gegensatzes zur kritischen Philosophie *Kants* deren Fortbildung in den eigenen Systemen als eine Einheit angesehen.[1]) Wenn wir heute trotzdem den 'deutschen Idealismus' im allgemeinen mit dem 'spekulativen Idealismus'

1) Vgl. Schellings Münchener Vorlesungen 1827 und Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

gleichsetzen, so glauben wir dazu ein Recht zu haben, weil der Schritt von Kant zu Fichte uns so wesentlich erscheint, daß er geradezu als eine Abkehr und Umwendung des philosophischen Denkens gewertet werden kann. Auch der Neukantianismus hat anfänglich den Weg von Kant zu Hegel als einen verhängnisvollen Abfall von den Prinzipien der wahren, kritischen Philosophie beurteilt. Erst später wagte man es, den Schritt von Kant zu Fichte und bis zu Hegel hin abermals zu tun. Schon diese philosophische Bewertung des damaligen Entwicklungsganges ist ein Kapitel der Geschichte, in welcher sich das Schicksal des deutschen Idealismus vollzogen hat.

Ähnlich steht es mit dem Zusammenhang zwischen der spekulativ-idealistischen Philosophie und den anderen Richtungen und Typen der deutschen Geistesbewegung um die Wende des XVIII. Jahrh., also um sein Verhältnis zum Sturm und Drang, zur deutschen Klassik und zur Romantik. Der ganze Streit könnte müßig erscheinen, wenn man in größerer historischer Perspektive das Gemeinsame im Auge behält, das alle Dichter und Denker jener Zeit miteinander verbindet. Legt man aber die Betonung auf den 'Idealismus', so muß die angedeutete Einschränkung vorgenommen werden; denn eine Philosophie der metaphysischen Idee als absoluter Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, ist, streng genommen, nur der absolute Idealismus gewesen. Wir übergeben ihn damit zunächst der problemgeschichtlichen Forschung. Für sie wird er vorwiegend zu einem Gegenstand begrifflich-systematischer Fragestellung, deren erstes Anliegen es ist, den deutschen Idealismus als Richtung und Typus von so etwas wie 'Idealismus' überhaupt zu charakterisieren und zu verstehen, welche Stelle er in der geschichtlichen Entfaltung des logischen Problems der Idee einnimmt. Man muß sich aber der Einseitigkeit einer solchen Geschichtsschreibung der Philosophie bewußt bleiben, die aus dem überwiegend logisch-systematischen Interesse des Philosophierens entspringt. Man hat, um diese Schranken aufzuheben, seine Zuflucht zu einer über die Philosophie auf die übrigen Kulturgebiete hinausschauenden, sogenannten Geistesgeschichte genommen. Es ist aber bekannt, wie sehr sie unter der Gefahr leidet, sich in verschwimmenden Begriffen und unbestimmten Kombinationen zu verlieren. Allzunahe liegt die Versuchung einer nur pseudohistorischen Verknüpfung gedanklich miteinander verwandter Motive, Vorstellungen und Begriffe in einer freischwebenden Konstruktion, solange nicht die Geschichte als Kampfplatz wirklicher Kräfte und Mächte miteinander verstanden wird. Bei solcher Blickeinstellung scheint sich zunächst zu zeigen, daß die Voraussetzung eines einigermaßen konsequenten Fortganges der Problementfaltung in der Philosophie (wie auf allen anderen Gebieten) von den Tatsachen nicht bestätigt wird. Nun genügt es nicht, diesem Umstande dadurch Rechnung zu tragen, daß man die Kategorie des 'Einflusses' darauf anwendet; denn sie stammt aus kausaler Denkweise und rechnet mit einer nur nachträglichen und äußerlichen Verbindung von Philosophie, Kunst, Politik usw. untereinander. Ohne die Eigengesetzlichkeit der betreffenden Sondergebilde des kulturellen Schaffens zu bestreiten, muß aber gesagt werden, daß sie nicht in einer mechanischen Wechselwirkung stehen, sondern nur organisch-selbstständige Glieder einer Gesamt-

wirklichkeit und ihres Bewußtseins in der Weltanschauung darstellen. Außerdem sind alle Begriffe, die man sich von solcher innewohnenden Selbstgesetzlichkeit und der ihr entsprechenden Konsequenz des Fortganges in Philosophie, Kunst, Politik usw. bilden kann, ihrerseits geformt von der jeweils beschränkten, dem Wandel unterworfenen Struktur des eigenen Kulturbewußtseins.

Mit dieser Bemerkung haben wir schon einen Hauptgedanken für die Behandlung unserer Frage ausgesprochen. Wir dürfen das Schicksal des deutschen Idealismus nicht nur zum Gegenstand einer immanenten Deutung und Kritik der reinen Philosophiegeschichte machen, sondern müssen sie der Anschauung des geschichtlichen Gesamtgeschehens einordnen. Diese hat zu berücksichtigen, daß alle, also auch die philosophischen Geisteserzeugnisse, selbst in ihrem besonderen (hier also philosophischen) Gehalt immer auch eine existentielle, d. h. das ganze Dasein betreffende Aufgabe und Wirkung haben. Philosophische Systeme und Weltanschauungen müssen über die spezielle, philosophische Kritik hinaus den Beweis liefern, daß sie vor den Notwendigkeiten des geschichtlichen Lebens als Versuch der Welt- und Selbsterkenntnis bestehen können. So haben *Kierkegaard* und *Nietzsche* gefordert, daß die Philosophie sich existentiell durch die Beantwortung der Frage rechtfertigen müsse, ob und wie sich ernsthaft mit ihr leben lasse, wenn man von ihrer Wahrheit überzeugt ist. Darum muß die Geschichtsschreibung der Philosophie nach allen inneren und äußeren Bedingungen der Herrschaft oder der Ohnmacht einer philosophischen Lehre, des Verständnisses und des Mißverständnisses, das sie fand, des Sieges oder der Niederlage im Kampf der Richtungen und Schulen miteinander fragen. Es versteht sich aus dem Gesagten, daß wir dann nicht bei der Erforschung der *dargestellten* Weltanschauung stehen bleiben können, sondern auch zum (nicht ausdrücklich und begrifflich hervortretenden) Inhalt der *gelebten* Weltanschauung vordringen müssen.

Fast könnte es jetzt scheinen, als ob es dem Sinne einer solchen geschichtlichen Ganzheitsbetrachtung widerspräche, überhaupt noch so etwas wie Einzelzweige der Kultur voneinander abzuheben und für sich zu betrachten. Jedenfalls müßten wir auf den Vorwurf gefaßt sein, die Ebene des streng *geschichtlichen* Denkens, das keine Systematik absolut setzen darf, verlassen zu haben. Aber es soll hier auch keine übergeschichtliche, unwandelbar a priori festliegende Systematik zugrunde gelegt werden. Wir sind der Meinung, daß solche (auch vom 'unsystematischen' Historiker gebrauchten Begriffe) zur Gliederung des Ganzen ein Erzeugnis und Ergebnis geschichtlicher Arbeit und stetiger Besinnung sind, also nur relativ beständige Gebilde einer Besonderung menschlichen Daseins nach Sinn- und Bedeutungsmomenten, und daß sie, anstatt der Geschichtlichkeit zu widersprechen, selbst deren Ausdruck und Zeugnis sind. Denn sie entspringen nur der sich fortsetzenden und wiederholenden Aneignung des überkommenen Erbes, ohne daß dadurch die Freiheit schöpferischen Entwurfs neuer Möglichkeiten im geringsten beeinträchtigt würde. Irgendeine sogenannte systematische Aufgliederung und Ordnung der Kultur setzt jede historische Forschung voraus, aber gewiß sollte sie diese nicht an ihren Stoff herantragen, ohne sie ständig an der geschichtlichen Wirklichkeit zu prüfen und zu rechtfertigen. Nur das systematische Begriffs-

gefüge, daß sich aus seinem eigenen Werden und im Hinblick auf zu gestaltende Zukunft selbst versteht, setzt uns in den Stand und in das Recht, mit ihm die Geschichte zu durchforschen und zu deuten.

II.

Erkenntnisse dieser Art gehören zweifellos zu den bedeutendsten Einsichten, welche wir der Hegelschen Philosophie verdanken. Die dialektische Lehre von der Einheit des Anfangs und des Endes im spekulativ-systematischen Denken, wie sie Hegel in der 'Phänomenologie des Geistes' und in der 'Logik' entwickelt, müssen nur noch energischer auf die Geschichtlichkeit des geistigen Lebens bezogen werden. Wenn Hegel schreibt: 'das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird', — so gilt das in erster Linie für die geschichtliche Erkenntnis der Philosophie selbst. Sofern wir nur unter der jeweils gegenwärtigen Zeit oder der geschichtlichen Lage nicht einen statischen Zustand, sondern einen Inbegriff dynamischer Kräfte aus der Einheit eines charakteristischen Leitmotivs verstehen, stellt sich uns die Philosophie wahrhaft dar als 'ihre Zeit in Gedanken erfaßt'. Denn es 'ergibt sich auf der anderen Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten ...' Der philosophische Versuch einer letzten radikalen Begründung der Grundbegriffe und Grundanschauungen des Geistes einer Zeit muß sich zugleich als vorgezeichnetes Ergebnis aller wahrhaft fruchtbaren, schöpferischen Antriebe des voraufgehenden Denkens begreifen und rechtfertigen. Man würde freilich nicht nur wie Hegel sagen dürfen, daß die Philosophie als 'Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginne', sondern auch das Kantische Bild von der Magd, die der Herrin die Fackel voranträgt, zur Ergänzung hinzunehmen. Jedoch wurden die eben genannten Worte Hegels immer wieder zitiert als Ausdruck seiner Überzeugung, daß der Weltprozeß mit der Selbsterfassung des absoluten Geistes in der spekulativen Philosophie an sein Ende gelangt sei. Den Umschwung, der sich bald nach Hegels Tode vollzog, und der meist als 'Zusammenbruch' der Herrschaft seiner Philosophie bezeichnet wird, erlebten seine Zeitgenossen fast wie eine Bestätigung dieser Lehre; rasch verbreitet sich die Überzeugung, daß die Philosophie mit Hegel das Ende eines langen Weges erreicht habe, auf dem nicht mehr weitergegangen werden konnte. *Troxler* sagt in seinen Berner Vorträgen 1835: 'Hegel hat die Spekulation auf die höchste Stufe ihrer Ausbildung geführt und sie eben dadurch vernichtet. Sein System ist das: bis hierher und nicht weiter! in dieser Richtung des Geistes geworden'. Unter dem starken Eindruck einer so verstandenen — und scheinbar von Hegel selbstverkündeten — 'End—gültigkeit' seines philosophischen Systems, die man positiv oder negativ bewerten konnte, nahm die Abwendung von der noch kurz vorher allgemein bewunderten Philosophie im Zeitbewußtsein heftigste Formen an. Schon bald konnte es scheinen, als sei das Schicksal des deutschen Idealismus mit dem Sturz des Hegelschen Systems ein für allemal besiegelt. Denkwürdig

berührt uns die Verborgenheit, in welcher der Spätidealismus eines J. H. Fichte und Weiße lebte und der Ausgang von Schellings letzter Lehrtätigkeit in Berlin. Die Hegelsche Schule spaltete sich in die sogenannte 'Rechte', die 'Mitte' und die 'Linke'; mit dem Bruch der Junghegelianer Bruno und Edgar *Bauer*, Ludwig *Feuerbach*, Arnold *Ruge*, Max *Stirner*, David Friedrich *Strauß* und Karl *Marx* war dann der erste große Angriff gegen den deutschen Idealismus oder die 'deutsche Ideologie' getan, dem bis in die Gegenwart hinein aus anderen Lagern fortgesetzt neue folgten. Noch 1827 glaubte Schelling mit Bezug auf die Entwicklung der idealistischen Philosophie in Deutschland sagen zu dürfen, 'in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant'. Die nächste Generation ist von der Zustimmung zu solchen Sätzen weit entfernt; ja, man glaubte, nach dem dialektischen Gesetz der Hegelschen Methode selbst zum Widerspruch gegen die Philosophie überhaupt, zur 'Un-philosophie fortschreiten zu müssen, um das, was in Gedanken seine Form erhalten hatte, nun erst zu verwirklichen. Es war aber ein grundsätzliches Mißverständnis zu glauben, daß Hegels Reich der Vernunft der Verwirklichung erst bedürfe; denn damit widersprach man der tiefsten Überzeugung seiner Philosophie, daß das, was wirklich, auch vernünftig, und was vernünftig, auch wirklich sei. Am bekanntesten ist das Wort Feuerbachs geworden: 'Hegel stellt den Menschen auf den Kopf, ich auf seine auf der Geologie ruhenden Füße.'

Neben dieser bewußten Bekämpfung des Idealismus tritt uns in jenen 30er und 40er Jahren zugleich so etwas wie eine Erschöpfung der produktiven philosophischen Impulse überhaupt, eine Enttäuschung und Gleichgültigkeit entgegen, die mit der Hinwendung zu anderen Problemen und Sachen, Richtungen und Lebensgebieten Hand in Hand geht. Schon fehlte es nicht an Äußerungen, welche die Schuld dieses Niedergangs der Philosophie in einem Mangel nicht nur an Begabung und Begeisterungsfähigkeit, sondern auch an Charakter und menschlicher Qualität finden wollten. Ihnen mußte Franz *Brentano* in seiner Antrittsrede 'Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete' (1874) mit den Worten entgegentreten: 'In Wahrheit war nicht ein Mangel an Begabung, sondern ein Mangel an Vertrauen die Ursache, welche die Abnahme des philosophischen Studiums zur Folge hatte. Wäre die Hoffnung auf Erfolg zurückgekehrt, so würde sicher auch jetzt die schönste Palme der Forschung nicht vergeblich winken . . .' In der Tat war es ein Mangel an *Vertrauen*, weswegen man der Philosophie des deutschen Idealismus den Rücken kehrte. Typisch für das Urteil der Geschichte ist die Kritik in der 'Geschichte des Materialismus' (1865) von Fr. A. *Lange*. Er schreibt: 'Hegels ganzes System bewegt sich innerhalb unserer Gedanken und Phantasien über die Dinge, denen hochklingende Namen gegeben werden, ohne daß es zur Besinnung darüber kommt, welche Geltung den Erscheinungen und den aus ihnen abgeleiteten Begriffen überhaupt zukommen kann . . . Durch Schelling und Hegel wurde der Pantheismus zur herrschenden Denkweise in der Naturphilosophie, eine Weltanschauung, welche bei einer gewissen mystischen Tiefe zugleich die Gefahr phantastischer Ausschweifungen fast im Prinzip schon in sich schließt. Statt die Erfahrung und die Sinnenwelt vom Idealen streng zu

scheiden und dann in der Natur des Menschen die Versöhnung dieser Gebiete zu suchen, vollzieht der Pantheist die Versöhnung von Geist und Natur durch einen Machtspruch der dichtenden Vernunft ohne alle kritische Vermittlung'.

Es ist weder der Ort noch unsere Aufgabe, auf diese Beurteilung der Hegelschen Philosophie, die für die damalige Stellungnahme der empirischen Wissenschaften bezeichnend ist, kritisch einzugehen. Schon der Hegelianer *Michelet* mußte den schweren Mißverständnissen entgegentreten, wie sie z. B. auch in *Trendelenburgs* Äußerung enthalten war, Hegel wolle 'lehren, ohne zu lernen', weil er, 'sich im Besitz des göttlichen Begriffs wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sicheren Besitze hemmt'. Michelet berief sich auf Hegels eigenen Ausdruck: 'Der Erfahrung ist die Entwicklung der Philosophie zu verdanken. Die empirischen Wissenschaften bereiten den Inhalt des Besonderen dazu vor, in die Philosophie aufgenommen zu werden. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken selbst, zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen'. Auch in seiner Vorrede zur Hegelschen Naturphilosophie (1841) verteidigte Michelet den Hegelschen dialektischen Entwicklungsbegriff gegen den der Naturwissenschaftler *Lamarck* und *Oken*, welchen Hegel ausdrücklich abgelehnt hatte. Wir lesen dort: 'Wird man es noch länger für eine Schranke der Philosophie halten, nur Gedanken, nicht einmal einen Grashalm schaffen zu können?, d. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Wertvolle, nicht das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke der Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es gemacht werde: so ist zu antworten, daß dieses Wie nicht über dem Wissen, sondern vielmehr unter dem Wissen steht, dieses also keine Schranke daran haben kann. Bei dem Wie dieser Wandlung der Idee in die Wirklichkeit geht nämlich das Wissen verloren, eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist und der Grashalm ohne irgendein Wissen wächst . . .' 'Und nun behaupten wir: die keuscheste Gedankenentwicklung der Spekulation wird am vollständigsten mit den Resultaten der Erfahrung übereinstimmen, und der große Natursinn in dieser wiederum am unverhohlensten nichts weiter als die verkörperten Ideen erblicken lassen'.

Immer wieder ist es die rein gedankliche Konstruktion aus Allgemeinbegriffen an Stelle der natürlichen Erklärung aus den beobachtbaren Kräften der Wirklichkeit, überhaupt die Bevorzugung des Ideellen vor dem Reellen, Besonderen, Einzelnen, die Verachtung der 'faulen Existenz' und der bloßen Subjektivität des Individuums, welche den Widerspruch in allen Lagern hervorruft. 'Wichtig ist', — so schreibt Karl *Marx* in der 'Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie' (1841/42) — 'daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die «politische Gesinnung», zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf der Seite des Prädikats vor' . . . 'die wirklichen Subjekte, wie hier die «politische Verfassung», werden zu ihrem bloßen Namen, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist'. 'Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten . . . ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen'.

Die Gleichartigkeit des Vorwurfs der damaligen Zeit, welche das Grundgefühl und die Grundidee ihres Daseins in der Hegelschen Philosophie nicht wiederfindet, läßt sich noch stärker kenntlich machen, wenn man neben die bereits angeführten Sätze solche von Forschern und Denkern einer völlig anderen Richtung und Artung stellt. Man erinnere sich vor allem der berühmten Stelle in der Vorrede zu den 'Epochen der neueren Geschichte' von *Leopold von Ranke*, wo der Satz geprägt wird, daß nach Hegels Ansicht bloß die Idee ein selbständiges Leben haben würde; 'alle Menschen . . . wären bloße Schatten oder Schemen, welche sich mit der Idee erfüllten. Die Lehre, wonach der Weltgeist die Dinge gleichsam durch Betrug hervorbringt und sich der menschlichen Leidenschaften bedient, um seine Zwecke zu erreichen, liegt eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und der Menschheit zugrunde' . . . 'Es ist notwendig, daß der Historiker sein Auge für das Allgemeine offen habe. Er wird es sich nicht vorher ausdenken, wie der Philosoph; sondern während der Betrachtung des Einzelnen wird sich ihm der Gang zeigen, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen genommen. Diese Entwicklung bezieht sich nicht auf allgemeine Begriffe, die in diesem oder jenem Zeitalter vorgeherrscht hätten, . . . Nicht auf die Begriffe . . ., sondern auf die Völker selbst, welche in der Historie tätig hervorgetreten sind, ist unser Augenmerk zu richten'.

Während wir aber in Ranke einen Historiker vor uns haben, der inhaltlich noch weitgehend an der Weltanschauung des klassisch-romantischen Zeitalters und des deutschen Idealismus festhält, kämpft der dänische Theologe *Sören Kierkegaard* einen erbitterten Kampf gegen das 'abstrakte Denken', die 'Spekulation', die Hegelsche 'Logik' für das Lebensrecht des *Einzelnen, des Subjekts, des Existierenden.* Man vergleiche mit den bisherigen Zitaten die Randbemerkung zu Hegels Logik in den 'Philosophischen Brocken, abschließende unwissenschaftliche Nachschrift' (II. Teil Kap. 3, S. 1), oder jene Stelle über das Prinzip der Hegelschen Geschichtsphilosophie wenige Seiten später. 'Von dem ewigen Reden von einem fortgesetzten Prozeß verleitet, . . . hat man die Lehre Hegels mit der Heraklits parallelisiert, daß alles fließe und nichts bleibe. Dies ist jedoch ein Mißverständnis, weil alles, was bei Hegel von Prozeß und Werden geredet wird, illusorisch ist. Darum fehlt dem System eine Ethik, darum weiß das System nichts, wenn die lebende Generation und das lebende Individuum im Ernst nach dem Werden fragt, nämlich um zu handeln. Die Weltgeschichte versteht daher Hegel, trotz allem Reden von Prozeß nicht im Werden, sondern . . . in Abgeschlossenheit . . . Daher kann sich ein Hegelianer mit Hilfe seiner Philosophie unmöglich selbst verstehen, denn er kann nur verstehen, was vorbei und fertig ist, aber ein noch Lebender ist doch kein Verstorbener'.

Bedenken wir zuletzt, daß die Überzeugung und Behauptung von dem unendlichen Wert der Einzelseele theologisch-religiös ihren Ausdruck findet in dem Glauben an die Fortexistenz, so begreifen wir die Bedeutung des Streites um die Unsterblichkeitsfrage in Hegels Schule. Wie Kierkegaard für 'jenen Einzelnen' gegen dessen Aufsaugung vom dialektischen Prozeß eintritt, weil der Existierende 'für das Existieren unendlich interessiert ist', so fragt *Ch. H. Weiße* mit deutlichem Bezug auf das Schlußkapitel von Hegels Geschichtsphilosophie:

'Das endliche Individuum wird hierdurch, wie man schon längst innerhalb und außerhalb der Schule Hegels bemerkt hat, zu einer vorübergehenden Erscheinung . . . Was für einen Zweck, was für eine Bedeutung könnte die Fortdauer eines solchen Individuums haben, nachdem durch dasselbe der Weltgeist *hindurchgezogen* ist' . . .

III.

Es ist kaum zu bezweifeln, daß wir in diesem *Sturmlauf gegen Hegels Lehre vom 'objektiven' und 'absoluten Geist'* — so, wie man sie verstand und auslegte —, den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis jenes seltsam heftigen Zusammenbruchs und der späteren Schicksale der Hegelschen Philosophie und mit ihr der als Einheit geltenden Philosophie des deutschen Idealismus zu sehen haben. Andererseits hat gerade diese Lehre den größten Wert für die Ausbildung der sog. 'Geisteswissenschaft' in Deutschland gehabt und den Boden gebildet, von dem aus *W. Dilthey* seinen Angriff gegen den westeuropäischen Positivismus und Naturalismus führte. Wir dürfen das Schicksal des deutschen Idealismus, d. h. seine wirkliche, konkrete geschichtliche Fortwirkung mit all ihren Widersprüchen und Schwankungen nicht ausschließlich vom Gesichtspunkt der philosophischen Problemgeschichte (Spekulation gegen Kritik, Dialektik gegen Analyse usw.), auch nicht aus dem gespannten Verhältnis zu den empirisch-positiven Einzelwissenschaften beurteilen. Der Angelpunkt für das Verständnis liegt darin, daß er ein Versuch war, die Kantische 'Revolution der Denkart' im Sinne *Schillers* zu einer 'totalen Revolution der Empfindungsweise' fortzubilden. Der deutsche Idealismus rang immer von neuem mit der Aufgabe, den nicht so sehr für das Denken, sondern für den 'lebenden Menschen' unerträglichen Dualismus von Wissen und Glauben, Wirklichkeit und Idee, Sinnlichkeit und Vernunft, Sein und Sollen aufzuheben. Er suchte diese Aufhebung, weil es sich um einen realen Konflikt *im* Menschen und *unter* den Menschen handelte, nicht nur in einem transzendentalen Begriff, in der 'subjektiven Reflexion der Urteilskraft', sondern in einer versöhnenden, harmonischen Daseinsverfassung des Menschen. *Schiller* prägte den Begriff des 'ästhetischen Staates', des 'Dritten fröhlichen Reiches', *Fichte* forderte das 'Reich der Vernunft', *Schelling* den 'Staat als Kunstwerk' und *Hegel* wollte den 'Staat als wirklichen Gott auf Erden' begreifen. Diese Ideale stehen in bewußtem Gegensatz zu geschichtlich-konkreten Mächten, da sie von den ersten Schriften Schillers und Fichtes an bis zu der letzten Schrift Hegels über 'die englische Reformbill' aus dem doppelten Kampfe gegen die revolutionäre Aufklärung und reaktionäre Romantik hervorgegangen sind. Die Phasen der gedanklichen Entwicklung zeigen eine überraschende Übereinstimmung mit den entscheidenden politischen Ereignissen der Zeit zwischen 1795 (Basler Frieden) 1815 und 1830 (Julirevolution).[1]) Für das Schicksal der Staatsgedanken des deutschen Idealismus wurde es entscheidend, daß das ausgereifte Hegelsche System alles frühere überschattete, weil es fast ausnahmslos als Vollendung und Erfüllung der mit Kant einsetzenden Bewegung angesehen wurde. So glaubte man

1) Vgl. O. Westphal, Feinde Bismarcks. 1930.

in seinen späteren Hauptschriften den ganzen deutschen Idealismus zu treffen. Erst mit dem Auftreten des Neu-Idealismus gegen Ende des XIX. Jahrh. treten die großen Unterschiede wieder stärker hervor. Hält man sich vor Augen, daß der Angriff in den 30 er Jahren mit dem Protest gegen die anscheinend metaphysische Sanktionierung des preußischen Staates in Hegels Rechtsphilosophie beginnt und daß man das Recht des Individuums gegen das 'Allgemeine' verficht, so wird man zugeben, daß das Schicksal des deutschen Idealismus an seine zentrale Lehre von der Versöhnung der Gegensätze in einem idealen Reich der Kultur, der Bildung, des wahren und vernünftigen Staates geknüpft war. Wenn man außerdem die zwischen 1795 und 1805 entstandenen Frühschriften stärker in Betracht zieht, dann zeigt sich, daß die bis 1813 reichenden, vorwiegend staatsphilosophischen und nationalpädagogischen Werke *Fichtes* ein ganz anderes Bild von den im deutschen Idealismus gelegenen Möglichkeiten der Lösung jenes Problems geben, das ihn am stärksten mit den großen Aufgaben seiner Zeit auf kulturellem und politischem Gebiet verband. Desgleichen müßte man auf Hegels Schrift 'Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts' zurückgreifen, in welcher er auf dem Boden der Schellingschen Philosophie jener Zeit den Begriff der sittlichen Volksgemeinschaft grundsätzlich dem des Staates überordnet. Während Hegels spätere Rechtsphilosophie schon von Restaurationsgeist durchweht ist, steht die Kritik des Naturrechts der historisch-romantischen Staatslehre näher; Fichtes Schriften dringen aber am weitesten in der Richtung eines völkisch-nationalen, sozialistischen Staates vor. (Die Kürze der vorliegenden Abhandlung verbietet es leider, auf einen Vergleich mit Justus *Möser*, *Herder*, *Schleiermacher* und *E. M. Arndt* einzugehen). Aber der Riß, der durch den wirklichen Aufbau des Volkes im damaligen Deutschland ging, spiegelt sich in der Form des Staatsdenkens wieder. Trotz energischer Hinwendung zu politischen Problemen bleibt der deutsche Idealismus doch im Reich des Gedankens schweben; er findet keine ausreichende Unterstützung und entsprechende Vorbedingung von seiten der geschichtswirksamen Kräfte, um das versöhnende Reich des reinen Geistes, der Bildung und Humanität in die Tat umzusetzen. So mußte diese Philosophie schließlich im Kontrast mit der Wirklichkeit zur 'Ideologie' werden, die von der revolutionären Jugend abgelehnt wurde. Der *politische Widerspruch* gegen Hegels Staatsidee vereinigte sich mit dem *wissenschaftlich-philosophischen Widerspruch* gegen die Spekulation und 'Mystifikation'; der Idealismus wurde als 'Begriffsdichtung' ironisiert. Er blieb die Weltanschauung des von politischer Führung noch ausgeschlossenen, aber zur Herrschaft im Reich der Bildung, Wissenschaft und Erziehung gelangten Bürgertums. So sehr seiner Zeit Fichte zur Praxis gedrängt und Hegel die Macht als ausschlaggebenden Faktor des geschichtlichen Lebens bezeichnet hatte, wurde nun sein System des Quietismus angeklagt, in der Meinung, er habe sich nur mit dem Wissen begnügt und nicht zum Wollen des Wissens erhoben (*R. Haym*). Eben diese Auffassung vom Verhältnis der Philosophie zum politischen Handeln wird von *Windelband* später unter ausdrücklicher Berufung auf Hegel vertreten; man hatte inzwischen in Anknüpfung an Kant eine neue Kulturphilosophie zum Kampf gegen den revolutionären Marxismus

auf den Plan gerufen. Dieser leitete sich bekanntlich von Hegel her, den er aber auf den Boden der Wirklichkeit stellen will, d. h. dessen Dialektik eine materialistische Umformung erfahren soll. Gleichzeitig mit Kants Dualismus von Sein und Sollen erfährt in den Jahren um 1900 auch Fichtes Philosophie der Tat eine größere Anerkennung, z. B. in der 'Wertphilosophie' der südwestdeutschen Schule. Von diesem Streit um das Recht einer Weiterentwicklung der Kantischen Philosophie in der Richtung des spekulativen Idealismus war schon die Rede; während konservative und faschistische Kreise in Deutschland und anderen Ländern stark zum Hegelianismus neigen, eröffnet die protestantische 'Theologie der Krisis' auf dem Boden Kierkegaards einen neuen Generalangriff gegen den Idealismus einschließlich der Schleiermacherschen Theologie und gegen die Mystik als ihrer beider Ursprung.[1])

Die Lage hat sich nach der nationalsozialistischen Revolution abermals geändert. Der Kampf um den Idealismus geht weiter; bald wird Kant, bald Fichte, bald Schleiermacher oder Hegel als derjenige Philosoph bezeichnet, welcher der Weltanschauung des neuen Deutschland am meisten zu sagen und zu geben habe. Die Kantische Ethik des kategorischen Imperativs, Fichtes Sozialismus und nationaler Staatsgedanke, Schleiermachers 'völkische Botschaft' und Hegels Lehre von der Würde des Staates und geschichtlicher Notwendigkeit werden in Bezug gesetzt zu den Ideen über Staat und Volk, von denen die nationalsozialistische Bewegung getragen wird. Anderwärts aber heißt es mit größtem Nachdruck, daß der deutsche Idealismus nach Form und Inhalt überwunden werden müsse (Krieck), damit wir endlich aus dem Zwiespalt zwischen 'Macht und Geist', 'Gedanke und Tat' herauskommen, den er trotz aller gegensätzlichen Bemühung im Kultur- und Bildungsbewußtsein des deutschen Volkes gewissermaßen verewigt habe. Schon zeigt es sich, daß in dieser Auseinandersetzung mit dem Idealismus gewisse Seiten an ihm sichtbar werden und stärkere Beachtung finden, die sowohl von der positivistischen Gegnerschaft als auch von der liberalistischen Umdeutung im letzten Drittel des XIX. Jahrh. und der Erneuerung des Idealismus in den Jahrzehnten vor dem Kriege nicht genügend gewürdigt worden waren. Vor allem aber ist er uns heute darin zum Problem geworden, daß wir seine Bedingtheit im Ganzen der politisch-sozialen Lage deutlich erkennen. Wir überschauen jetzt die Schwierigkeiten, die dem großartigen Versuch jener Überwindung weltanschaulich-menschlicher Gegensätze im Wege standen und entdecken mit der Hellsichtigkeit einer bis auf den Grund erregten Zeit Parallelen dazu in ähnlichen Wendepunkten der deutschen Geschichte. Das abschreckende Beispiel des Ausgangs der mit so viel Begeisterung und Anteilnahme begrüßten französischen Revolution hatte die Staatsphilosophie des deutschen Idealismus mißtrauisch gegen alle auf einen gewaltsamen Umsturz hinzielende politische Wirksamkeit gemacht. In der Bemühung, die politische Entwicklung Deutschlands vor ähnlichen Entartungen zu bewahren, ging Hegel schließlich so weit, die berechtigten Forderungen der aus den Freiheitskriegen heimkehrenden jungen Generation zurückzuweisen, sodaß das letzte Wort der idealistischen Philosophie nicht der flammende Kampfruf Fichtes an die

1) Vgl. u. a. E. Brunner, Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924.

deutsche Nation und ihre Jugend gegen Bedrücker von Außen und Innen war, sondern die Ermutigung der preußischen Regierung zur Unterdrückung der burschenschaftlichen Bewegung nach dem Wartburgfest. Die Erfahrungen mit der Pöbelherrschaft in Paris wurden den politischen Reformgedanken unserer klassischen Philosophie ebenso zum Verhängnis, wie seinerzeit die Schrecken des Bauernkrieges die Reformationsbewegung *Luthers* an ihrer vollständigen und durchgreifenden Entfaltung hinderten. Sobald nun die sozialen Gegensätze sich infolge des Aufschwungs der industriellen Wirtschaft und des Aufkommens der Arbeiterklasse verschärften, mußte der deutsche Idealismus noch lebensferner und wirklichkeitsfremder erscheinen als zuvor. Er gab der 'lebenden Generation, die im Ernst nach dem Werden fragte, nämlich um zu handeln', keine befriedigende Antwort mehr. Die westeuropäischen Ideen der Aufklärung, des Liberalismus und Positivismus, die den wirklichen Tendenzen und Interessen der Zeit besser zu entsprechen schienen, gewannen in der praktischen Politik mehr und mehr an Boden und wurden zugleich zu erfolgreichen Gegnern des Idealismus auf wissenschaftlichem und philosophischem Felde, so daß der „dialektische' Materialismus es wagen konnte, sich als den Erben des deutschen Idealismus auszugeben. Daran ist immerhin so viel richtig, daß die Hegelsche Form der idealistischen Philosophie mit ihrer Behauptung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit tatsächlich eine Umkehrung zu erlauben schien und damit dem realistischen Fortschrittsglauben der Zeit entsprach. Aber auch die Epigonen der idealistischen Weltanschauung waren in ihrem Optimismus durchaus einig mit der Fortschrittsgläubigkeit des historischen Materialismus. Das Mißtrauen gegen die revolutionären Gewalten hatte jedoch dazu geführt, daß der deutsche Idealismus trotz seiner tiefsinnigen Entwicklungslehre keinen festen Grund in den reellen (faktischen) Kräften der Natur und Geschichte fand, auf welchen er sein geistiges Reich gründen konnte. Er kam mit seiner Praxis nicht weiter als bis zu Forderungen einer neuen Erziehung und Bildung, welche unwirksam bleiben mußten, solange nicht das ganze wirtschaftlich-politische Gefüge des Volkes ebenfalls von Grund aus verändert wurde.

IV.

Erst die Gegenwart könnte die Absichten des deutschen Idealismus zu neuem Leben erwecken und seine Bemühung wiederaufnehmen. Heute ist es uns möglich, das, was jene Denker wollten und forderten, aber infolge der genannten Umstände nicht erreichten, dessen Vorbedingung zur Verwirklichung sie nicht einmal erkennen konnten, von unten her, aus den Kräften von 'Blut und Boden', durch wirtschaftliche Arbeit und soldatische Zucht aufzubauen. Denn die Grundgedanken des *Nationalsozialismus* schweben nicht als idealistische Postulate in der Luft, sondern sind aus einer wirklichen Not hervorgewachsen und zur bewegenden Kraft des Aufbruchs der ganzen Nation geworden. Der Rassenbegriff, das neue Arbeitsethos, der sozialistische Gedanke und die Idee der Volksgemeinschaft sind in der revolutionären Wirklichkeit fest verwurzelt, so sehr die Durchführung der Aufgaben noch Sache der Zukunft sein mag.

Das Mißtrauen gegen den deutschen Idealismus und gegen die Erneuerer desselben hat seinen guten Grund in der *Erfahrung des letzten Jahrhunderts.* Es hat sich gezeigt, daß er gerade denjenigen geistig-politischen Mächten, die der Nationalsozialismus bekämpfen und niederringen mußte, nicht gewachsen war. Darum ist ein einfacher Rückgang auf den Idealismus nicht mehr möglich; damit ist aber nicht gesagt, daß er uns heute gar nichts mehr bedeuten könne. Wenn der Nationalsozialismus wirklich die Weiterbildung deutscher Geistesform und völkischer Eigenart sein will, für die er sich erklärt, und wenn er sich mit Recht auf die deutsche Vergangenheit beruft, deren Sehnsucht er erfüllen will, dann muß auch die Philosophie des deutschen Idealismus zu seinen Quellen gehören. Im Nationalsozialismus tritt uns gereifter, nüchterner und männlicher das Wollen jener Weltanschauung entgegen, die immerhin das Tiefste war, was die neuere Zeit im Reich des Gedankens hervorgebracht hatte.

Wenn wir sagen, der Nationalsozialismus sei gereifter, so meinen wir, er habe die Erfahrungen aus dem Schicksal des Idealismus in sich aufgenommen; durch sie ist er nüchterner, d. h. scharfsichtiger für die Wirklichkeit und ihre harten Tatsachen geworden. Das Feuer und die Begeisterung, die den Idealismus beseelten, sind nicht geschwunden; aber sie glühen in einer härteren Form männlicher Entschlossenheit und Tatenlust. Nicht nur in den lichten Höhen des reinen Gedankens, sondern auch in den fruchtbaren Niederungen mühevoller Arbeit an natürlichen und wirtschaftlichen Aufgaben soll sich die 'heroische Weltanschauung' des deutschen Menschen bewähren.

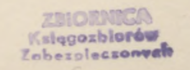
Der schöne Traum von der Entwicklung zur 'Humanität', von der 'ästhetischen Erziehung' des Menschen, von der Heraufkunft eines Zeitalters der vollendeten Vernunftherrschaft und von der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes ist ausgeträumt. Der Weltkrieg und seine Folgen haben die letzten Illusionen dieser Art zerstört. Heute sehen wir ohne optimistische Tröstungen der Wirklichkeit ins Auge; wir glauben, daß die Vernunft nicht dazu befähigt, geschweige denn dazu berufen ist, die natürlichen Ordnungen unseres Daseins zu überwinden, sondern daß umgekehrt die organische Wirklichkeit eines Volkes mit ihrer rassischen Erbanlage ewiger Quellboden des Geistes als seiner Darstellung in Sprache und Sitte, Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Weltanschauung ist. Dort also, bei der körperlichen Ertüchtigung und Erbgesundheitspflege, die sich in kulturpolitischen Aufgaben wirtschaftlicher und sozialer Art fortsetzen, ist der Hebel anzusetzen, für den der deutsche Idealismus vergebens einen festen Punkt im reinen Selbstbewußtsein suchte, indem er die 'Revolution der Empfindungsweise' zur Sache der wissenschaftlich und ästhetisch gebildeten, harmonischen Persönlichkeit machte. Eben jene Bindungen des freien wissenschaftlichen Geistes haben sich ja als zu schwach erwiesen, um die Werdenöte des deutschen Volkes und Staates zu meistern. Deshalb dürfen wir nicht von der Freiheit der Vernunft, sondern nur vom Verantwortung, Dienst und Opfer fordernden Gesetz der völkischen Bluts- und Schicksalsgemeinschaft ausgehen, um in dessen Erfüllung die Freiheit innerhalb der *Grenzen* zu bewähren, die der *Vernunft* von Natur und Geschichte gezogen sind. Es darf nicht verschwiegen werden, daß nur der mißverstandene Freiheits-

begriff des deutschen Idealismus hierzu in schroffem Widerspruch zu stehen scheint; damit kommen wir noch einmal auf den Mittelpunkt seiner Anfeindungen zurück.

Der Kampf gegen die Rechts-, Staats- und Geschichtslehre des deutschen Idealismus entsprang, wie gesagt, dem Mißtrauen gegen die politischen Konsequenzen derselben. Liberalismus und Individualismus wollten das Allgemeine nur als Funktion der frei sich miteinander verbindenden Personen, als Einrichtung und Verwaltungsapparat der übereinkommenden Interessen, aber nicht als Substanz des nur im Volksganzen und Staatskörper sich wesensgemäß konstituierenden Menschen gelten lassen. Der Argwohn, daß die 'Aufhebung' im objektiven Geist nicht ohne Aufopferung der sog. persönlichen Freiheit zu denken sei, war nicht unbegründet, aber sachlich im Unrecht, weil der Einzelne nach der Anschauung Hegels im objektiven und absoluten Geist (zumal in letzterem!) nicht vernichtet, sondern erhöht und erst wahrhaft frei wird.

Der Fehler des deutschen Idealismus lag in etwas anderem, nämlich in der theoretischen *Überschätzung des Bewußtseins, der Vernunft* und *des Geistes*, sowie in der Auslegung seiner Grundthese von der Identität des Denkens und des Seins. Darin setzt er — *Kants* Kritik verleugnend —, die Tradition des Rationalismus und der Aufklärung fort; ja, obwohl sein ganzes Bemühen der Bändigung und Niederringung jener zerstörenden Kräfte des Raisonnements und der reflektierenden Kritik galt, welche seit der Renaissance entfesselt waren, baut er doch selbst auf den Voraussetzungen der neueren Lehre von der Autonomie und Unendlichkeit des menschlichen Geistes fort und sucht ihr in einer absoluten, metaphysischen Erkenntnis die Festigkeit einer totalen, immanenten Wahrheit zu geben. Indem er so die innere Endlichkeit des Menschen verleugnete, scheiterte er an der doppelten Transzendenz des Zeitlichen und Ewigen. Im Gegenschlage dazu brachte das XIX. Jahrh. die materialistische, naturalistische, historische, marxistische und psycho-analytische Desillusionierung des Menschen, in denen die zersetzende Emanzipation der Einzelwissenschaften beschämende Triumphe feiert. Wenn aber jetzt eine Lebensphilosophie, welche das Thema der Romantik wieder aufnehmen will, sich zur Verleumdung des Geistes schlechthin versteigt, so ist der Gipfel aller Ausgeburten der Verzweiflung am Idealismus erreicht.

Die Romantik selbst ist, formal betrachtet, die notwendige Begleiterin der idealistischen Spekulation in der Gestalt des Zeitgefühls gewesen. Ihre Ahnungen von der Macht und Heiligkeit des unbewußten Seelenlebens, von der Notwendigkeit des Gleichgewichts der Pole des Lebens im Menschen, kehren in der gegenwärtigen Rückwendung des deutschen Denkens und Handelns zur 'Natur' und ihren tragend-begrenzenden Gesetzen wieder, aber so, daß nun Bewußtsein und Wille in den Dienst der Wahrung, Steuerung und Steigerung jenes schöpferischen Geschehens treten, ohne es in Selbstüberschätzung und Vermessenheit mit der Vernunft in einem System des göttlichen Gedankens deuten zu wollen. Im Zuge dieser ehrfürchtigen Bescheidung vor dem 'Unerforschlichen' (zu der auch die Berichtigung unserer Wertschätzung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt gehört), gewinnt die protestantisch-theologische Kritik am Idealismus ihre Be-



deutung Denn hier, wie auf dem Boden der existenzialphilosophischen Denkart und der nationalsozialistischen Weltanschauung geht es um die Wiederherstellung des Wissens um die menschliche Position in ihrer vom Idealismus dialektisch übersprungenen Begrenztheit. Aus dieser Einsicht radikaler Selbstbesinnung entspringt keine skeptische Resignation oder relativistische Begriffserweichung, sondern im Gegenteil der Mut zur denkerischen Erkenntnis und tätigen Übernahme jener Fragwürdigkeit unseres Daseins, die uns frei macht zur dienenden Erfüllung der darin verborgenen 'menschlichen Bestimmung'.

DIE 'ZWISCHENGENERATION' UND DIE KRISIS DER WISSENSCHAFT

Von Friedrich Knorr

Die allgemeine Lage der Wissenschaft in Deutschland ist heute durch zwei Momente bestimmt. Zum ersten: Die alten Wissenschaften sind seit Jahrzehnten in einem offensichtlichen Niedergang begriffen, der in der letzten Zeit dazu geführt hat, daß man zunehmend statt von einer Krisis der *Wissenschaften* von einer Krisis der *Wissenschaft* überhaupt spricht. Zum anderen: Trotz der mehr oder weniger klaren Erkenntnis dieses Zustandes und seiner bedenklichen Folgen und trotz vielfältiger Bemühungen um frisches Leben und weitausgreifenden Neubau auch auf diesem Gebiet, wie er den wiedererwachten schöpferischen Impulsen dieser Epoche in anderen Bezirken der Daseinsgestaltung entspräche, ist ein offensichtlicher Mangel großer schöpferischer Antriebe — wenn man von wenigen Ausnahmen in den Naturwissenschaften absieht — in den Wissenschaften festzustellen und damit vor der Hand kein großer befreiender Fortschritt eines Neuaufbaus des wissenschaftlichen Lebens im neuen Geist unseres Zeitalters. An diesen Grundtatsachen ändert der frische Wind nichts, der in einzelnen Gebieten der Forschungsarbeit[1]) weht — sie werfen ihre Schatten auf alles Bemühen im einzelnen und liegen wie ein lähmender Zwang über allen Geistern. Alles, was hier geschieht, hat den Charakter des Vorläufigen, und der Gang ins neue Land, insbesonders in den Geisteswissenschaften, vollzieht sich ohne das sichere Gefühl eines Ausblickes auf einen Horizont, der den verschiedensten Standorten Ordnung und Zusammenhang verleiht.

Dieser Krisenzustand ist seit langer Zeit ein eifrig erörtertes Thema. Das sich ins Endlose verlierende Gespräch über diesen Gegenstand erhielt durch die nationalsozialistische Revolution eine entscheidende Wendung. Und zwar entsprang diese dem Geschehen selbst unmittelbar viel stärker, als den Theorien und Gedanken, die es vorbereiten halfen. Denn in diesem Geschehen wurde mit kühnem Sprung zum Kern der allgemeinen Krise der Kultur und des Staates überhaupt vorgedrungen und von diesem Kern aus der Neubau des politischen Daseins mit festem Zugriff begonnen. Dieser Kern ist der *Mensch*.

---

1) Es sei darauf hingewiesen, daß wir hier die Naturforschung im engeren Sinne überhaupt von der Betrachtung ausschließen, weil ihre Lage eine besondere ist und ihr Fortgang unter anderen Bedingungen steht, als sie für die Wissenschaft im allgemeinen gelten.

Daß dieser in irgendeiner Weise entscheidender Angelpunkt sowohl des Niederganges der Wissenschaft der vergangenen Epoche wie eines neuen Aufstieges sein mußte, ist schon vor der Revolution geahnt und ausgesprochen worden. Und zwar geschah dies nicht zuletzt durch die Geisteswissenschaften, in deren eigener Arbeit insbesondere seit Dilthey diese Erkenntnis zunehmend aufdämmerte. Aber so wenig hier im Gestrüpp der Theorien Klarheit darüber zu gewinnen war, *was der Mensch denn eigentlich sei* und wie insbesondere der Mensch eigentlich auszusehen habe, der die sehnlich erhoffte Wandlung bringen sollte, so wenig fand sich diese Erkenntnis autorisiert, das entscheidende Wort zu den großen Geschehnissen der Zeit zu sagen. Erst im Ereignis der nationalsozialistischen Revolution entschied die Wirklichkeit der Geschichte selbst für die Wahrheit dieser Erkenntnis und gab ihr zugleich in der lebendigen Erscheinung ihres Führers den entscheidenden Inhalt. Indem in ihm der Mann in Erscheinung trat, der allein die neue Zukunft zu gestalten vermochte, die allein auch eine neue geistige Kultur tragen kann, und indem dieser sich als der nicht durch Theorien, sondern durch das lebendige Schicksal des Volkes geprägte Mensch dieser Zeit erwies, verbreitete sich von seiner Erscheinung über die Quellen der vergangenen Epoche, deren Ende er endgültig besiegelte, ein ebenso helles Licht, wie über die Zukunft des deutschen Schicksalsweges. Der Mensch als Kern der Geschichte trat plötzlich wieder mit einer überwältigenden Klarheit zutage und in einer inhaltlichen Erfüllung, wie sie keine theoretische Besinnung hätte vermitteln können.

Von hier aus erst fiel das durch die Geschichte autorisierte entscheidende Wort über die Kultur des letzten Zeitalters als der Welt, die vorwiegend durch einen selbstgenugsam in sich ruhenden, in einer — im letzten verantwortungslosen — *Vereinzelung* stehenden Menschen als ihren entscheidenden Träger bestimmt wurde, mochte er nun dem Bürgertum oder dem sozialistischen Marxismus in seinen verschiedenen Abarten zugehören. Damit war auch für die Krisis der Wissenschaft, die Teil dieser Kultur war, etwas Entscheidendes gesagt. Der vereinzelte Mensch als ihr Träger riß sie mit in seinen eigenen Niedergang hinein, als er es nicht mehr vermochte, den Anforderungen der in der Tiefe aufgebrochenen Wirklichkeit seiner selbst standzuhalten. Die zunehmende Schwäche seines Als-Ob-Daseins, das ihre Quelle gewesen war, wurde die Wurzel ihrer Wirklichkeitsferne und ihres Niederganges. Indem der Mensch hier aber zugleich in der ganzen Fülle seiner lebendigen, durch das Schicksal der Zeit geprägten Wirklichkeit als der alleinige Quellpunkt neuer Kultur gesehen wurde, als der in der *Gemeinschaft* seines Volkes Stehende, und als das nur in ihrem Dienst lebendige Glied eines organischen Ganzen — und indem er im Ausblick darauf kraftvoll erfaßt wurde, war auch für den Neubau einer Welt des Geistes und der wissenschaftlichen Arbeit der entscheidende Asatzpunkt gezeigt und in den großen Umrissen eindeutig gekennzeichnet. Während nun aber in der Politik die junge Generation als der vorwiegende Träger dieses neuen Menschen eine außerordentliche Aktivität im Sinne des Führers entfaltete, verhält sie sich in dieser entscheidenden Zeit in der Wissenschaft noch immer schweigend — — nicht so sehr in der Kritik am Überkommenen, wohl aber im Hinblick auf die Ergreifung der neuen Aufgaben, die der Wissenschaft nunmehr gestellt sind.

Gerade im Hinblick auf den Ausbruch schöpferischer Kraft in der Politik wirkt diese Lage in der Wissenschaft beunruhigend. Es entsteht mit Notwendigkeit die Frage: müssen wir in einer Stunde völkischen Aufbruchs ein Versagen des Geistes feststellen, kommt in dem Mangel großer eruptiver Kräfte, die der Forschungsarbeit neue umfassende Ziele setzen, die den weltgeschichtlichen Bestrebungen der Politik gemäß wären, ein Versagen des Geistes zum Ausdruck? Versiegt hier eine Quelle kultureller Kraft in Deutschland, während andere Quellen seines Lebens um so mächtiger fließen? Diese Frage erheischt gebieterisch Antwort, und dazu soll hier ein Beitrag gegeben werden.

Es liegt nach den dargelegten Voraussetzungen nahe, die Klärung der Frage damit zu beginnen, daß man die Wesensart derjenigen Gruppe junger Menschen untersucht, die heute dem Alter nach den wissenschaftlichen Nachwuchs für die nächsten Jahre stellen muß und deren geistige Haltung also auf die Neugestaltung der wissenschaftlichen Aufbauarbeit zunächst entscheidenden Einfluß haben wird. Welche geistige Eigenart zeigt sie und welche Möglichkeiten neuer Wissenschaftlichkeit eröffnen sich hier? Bietet ihre Wesensart eine Erklärung für ihre Zurückhaltung in diesen Fragen?

Zunächst könnte man ja glauben, daß ihre lebendigen Kräfte durch den politischen Kampf vorwiegend in Anspruch genommen und dort zu einem großen Teil verbraucht worden sind. Denn zweifellos hat sie gerade in ihren besten Teilen — zumal als studentische Jugend — sich diesem Kampf mit ganzer Inbrunst hingegeben und in der Gefolgschaft des Führers ihr Teil zur Politisierung des Volkes beigetragen. Indessen bliebe die Frage offen, ob diese Inanspruchnahme durch die praktischen Aufgaben völkischer Politik sie von einer neuen geistigen Arbeit auszuschließen braucht, oder ob ihr nicht gerade im Hinblick darauf tiefere und entscheidendere Probleme der Besinnung erwachsen, die infolge eines weiteren Blickes auf den *ganzen lebendigen Menschen* neue Zugänge und neue Arten der Bewältigung und Aussprache erfordern, die den Menschen länger und umfassender beanspruchen als in früheren Epochen und, infolge ihrer größeren Schwierigkeiten, erst nach langer und schwerer Arbeit greifbare Ergebnisse zeitigen lassen. Um diese Frage zu beantworten, sehen wir uns diese Generation einmal näher an.

Es ist in den letzten Jahren über die junge Generation viel geschrieben worden. Aber es ist doch nicht beachtet worden, daß diese durchaus kein einheitliches Ganzes darstellt, das alle diejenigen Jahrgänge umfassen könnte, die heute noch nicht zu einer entsprechenden Auswirkung im öffentlichen Leben gekommen sind. Vielmehr nimmt diejenige Gruppe, die wir hier im Auge haben, innerhalb dieser jungen Generation eine besondere Stellung ein. Es zeigt sich, daß die für unsere Aufgabe entscheidenden Jahrgänge — das sind die heute 30—35 Jährigen — durch ihre Stellung zu dem großen und entscheidenden Ereignis unserer jüngsten Geschichte, dem Weltkriege — in einer ganz bestimmten Weise schicksalhaft geprägt worden sind, wie es bei keiner der nachkommenden oder vorhergehenden Gruppen mehr anzunehmen ist. Sie umfassen die nach 1900 und vor 1905 Geborenen, also diejenigen, die zu jung waren, um selbst in den Krieg unmittelbar hineingezogen, dieses ungeheuere Geschehen am eigenen Leibe und in der Dreingabe ihres Fleisches

und Blutes durchkämpfen zu müssen, und die doch im Ablauf dieses Geschehens alt genug waren, um es schon mit heller Bewußtheit mitzuerleben bzw. in den entscheidenden Jahren ihrer jugendlichen Entwicklung den unmittelbaren Einfluß seiner gewaltigen Auswirkung auf das Volk in der Heimat zu erfahren. Das bedingt notwendig eine besondere Prägung ihrer menschlichen Substanz, die in dieser Weise für die eigentliche Kriegsgeneration nicht gelten konnte, die, noch aus der Vorkriegszeit herkommend, sich dem Krieg vollkommen ausgeliefert sah, und die noch weniger für die nachfolgenden Altersgruppen bestimmend zu werden vermochte, die sich dieses Ereignisses — das in die Jahre ihrer frühesten Jugend fiel — überhaupt kaum mehr zu erinnern vermögen, bzw. es auch in seinen Auswirkungen auf Heimat und Volk nur noch vom Hörensagen kennen. Es kann nicht ohne entscheidende Rückwirkungen auf die geistige Lage bleiben, *daß diese Generation heute den für die nächsten Jahre bestimmenden geistigen Nachwuchs bildet* und gerade in einem Augenblick in diese Stelle einrückt, wo der Niedergang der alten Wissenschaft, der Mangel an schöpferischen Impulsen in ihr selbst offensichtlich geworden sind, und wo die politische Bewegung dieser Tage, der sie sich leidenschaftlich zugehörig weiß, durch die Enthüllung und Überwindung der Quellen, denen diese Impulse einst entströmten, das Ende dieser Wissenschaft durch eine Zerstörung ihrer Voraussetzung besiegelt. Wir bezeichnen diese Gruppe als 'Zwischengeneration', da sie schon nicht mehr zur eigentlichen Jugend gehört und sind uns wohl bewußt, daß sie nur einen Teil jenes größeren Ganzen bildet, das die neue Zeit zu tragen und zu gestalten berufen erscheint. Die Bedingungen, unter denen sie sich — auch abgesehen vom Kriege — entfaltete, sind zum Teil andere, als sie für die dicht vor und die dicht hinter ihr marschierenden Jahrgänge gelten, was für die Besonderheit ihrer Wesensart und Prägung nicht ohne Einfluß sein kann. Wir glauben indessen, daß *ihr* gerade heute im Hinblick auf die *geistige* Lage besondere Bedeutung zukommt, die es rechtfertigt, sie einmal genauer zu untersuchen. Indem wir ihre Wesensart darlegen, betrachten wir es nicht nur als unsere Aufgabe, den in ihr angetroffenen Zustand zu erkennen und zu begründen, sondern sie durch diese Erkenntnis, zugleich über sich selbst hinauszuführen und sie aufzurufen, auch die geistigen Aufgaben nunmehr mit Inbrunst zu ergreifen, die ihr in der Erneuerung des Gesamtvolkes gestellt sind.

Es ist zunächst wichtig zu erkennen, daß diese Jugend zu jung war, um aus dem Vorkriegsleben eigene entscheidende Erlebnisse mitzubringen. Sie hat an seinen Bestrebungen und Tendenzen keinerlei aktiven Anteil zu nehmen vermocht und steht ihnen infolgedessen gänzlich fern. Die Mächte, die damals das Volk zerklüfteten und seinen lebendigen Kern zu zerstören drohten, hatten noch keinen Zugang zu ihr gefunden, als für das Volk das ungeheuere Geschehen hereinbrach, das diese Mächte zunächst in dem elementaren Ausbruch einer alle Schichten tragenden Kraft des Volkstums zurückdrängte. Als sie dann infolge des Zusammenbruchs des alten Staates schlimmer und einseitiger als zuvor wieder hervorbrachen und das Volk dem Untergang zuzutreiben schienen — hatte diese Jugend hinwiederum durch den Krieg bereits eine — wenn auch noch unbewußte — Prägung erfahren, die wenigstens bei den Besten unter ihr, diesen Mächten den entscheiden-



den Zugang zu Herz und Geist verwehrte und sie vor ihrem zerstörenden Einfluß in der Tiefe bewahrte. Dies war um so eher möglich, als sie die Erschöpfung, die weiteste Teile der älteren Generationen infolge der Beanspruchung durch den Krieg ergriffen hatte und die diesen Mächten den Boden vorbereitete, nicht verspürte. So ist diese Generation zwar noch in der Vorkriegszeit geboren, aber sie gehört ihr nicht mehr an, und wirklich begegnet ist sie ihren Mächten nur in der durch den Krieg und die Nachkriegszeit völlig veränderten Gestalt.

Die eigentliche Heimat ihrer Jugend ist die *Kriegszeit.* Hier erfährt sie nun eine bestimmte Prägung von sonderbar widersprüchlicher Art. Und zwar gingen die entscheidenden Einflüsse gerade von den Ereignissen aus, die sie noch nicht in der Tiefe zu begreifen vermochte. Obwohl diese Jahrgänge die Schlachtfelder nie gesehen haben, erlebten sie doch das in der Ferne mit, was sich dort vollzog. Das war zunächst das ungeheure *Sterben.* Die Väter und die Brüder und die älteren Freunde waren plötzlich tot. Sie kehrten nicht mehr heim und ihre Plätze in den Familien — ja allmählich auch auf den Schulbänken der höheren Schulen — blieben leer. Sicherlich haben die damals 12—15jährigen die Tragweite dieses Ereignisses keineswegs zu überschauen vermocht. Aber die Tränen der Mütter fielen doch in ihr junges Leben und bauten ihre jungen Seelen mit. Und das Sterben, das sich hier vollzog, war doch ein anderes als das, dessen gelegentliche Zeugen die Jugend der Friedenszeit gewesen war. Es ereignete sich nicht als der gelegentliche Tod eines Einzelnen, den man bald vergaß und der die Gemeinschaft in der Tiefe nicht anging, sondern es war ein Sterben, das das Ganze in einem zwar unverstandenen aber gefühlten und geahnten Sinne betraf. So stand das Erlebnis des *Todes* in einem bei weitem nicht so unmittelbaren Sinne wie bei der eigentlichen Generation des Krieges, aber doch noch als ein tief wirkendes Ereignis über den wichtigsten Aufbaujahren dieser Generation — von den meisten damals nicht verstanden, ja von vielen vielleicht kaum beachtet — aber von zweifellos tiefem Einfluß auf die heranwachsenden jugendlichen Geister. Der große Tote des großen Krieges blieb den Besten und Nachdenklichen unter ihnen auch in ihrem späteren Leben ein ständiger Begleiter und prägte ihr Bild von Mensch und Welt entscheidend mit.

Auf der anderen Seite aber erlebte diese Jugend ebenso eindringlich den Zusammenschluß aller Kräfte zur *gemeinschaftlichen Arbeit im gefährdeten Volk,* und einen Auftrieb der *nationalen Mächte,* wie sie der Friedenszeit ganz fremd waren. Indem sie dazu in der Heimat erzogen wurde, weniger durch die Erkenntnis der Notwendigkeit dieses Einsatzes aus allgemein politischen Gründen, als durch den Hinweis auf die Front, die Väter und Brüder zu einem eisernen Ring der Hingabe an Volk und Gemeinschaft zusammenschmolz, erfuhr sie einen ihrer Jugend gemäßen Eindruck von der Größe des Gemeinschaftserlebens und Gemeinschaftsgeschehens, das sich da draußen vollziehen mußte, wo sie alle Männer des Volkes wußte. So stand das Erlebnis der Gemeinschaft — wenn auch wiederum nicht so unmittelbar wie bei den Männern des Krieges — über ihrer frühen Jugend und die Ahnung der Bedeutung der freien Einordnung in sie als eine eiserne aber höchste Pflicht für den Einzelnen. Auch davon mußten entscheidende Wirkungen auf sie

ausgehen, selbst wenn sie dieses Geschehen wiederum nicht in seiner ganzen Bedeutung zu überschauen vermochte, denn es ereignete sich in den Jahren, in denen der innere Mensch sich zu bilden beginnt und in denen über Schule und Elternhaus hinaus die Ereignisse der großen Welt ihre ersten tiefen Einwirkungen üben.

Es mußte so ein fürs erste ganz unklares Bild des Menschen entstehen, von einer eigenartigen inneren Spannung. Denn das gleiche Ereignis enthüllte diesen in einer tiefen Fragwürdigkeit, dem Tod unentrinnbar ausgeliefert — aber es umgab ihn zugleich mit dem Glorienschein des Heldischen in der Hingabe an die Gemeinschaft und zeigte ihn hier in einer Sicherung, die allen Gefahren trotzte, es offenbarte ihn also als einen dem Tod Verfallenen, der doch zugleich der Träger einer unerhörten Kraft war, sofern er Glied des Ganzen blieb und in ihm an seiner Stelle lebendig wirkte.

Dieser Jugendeindruck war zweifellos der tiefste in den Jahren des sich entfaltenden Selbst- und Weltbewußtseins, und er gestaltete als das erste große Erleben den inneren Menschen entscheidend — wenn auch keineswegs mit der gleichen Wucht wie bei der eigentlichen Kriegsgeneration, die selbst der Ort war, an dem sich dieses Geschehen vollzog. Denn er traf die Heranwachsenden ja aus einer gewissen Ferne und in einer für sie immer noch bestehenden Sicherheit des äußeren Lebens. So bewirkte er keineswegs die *radikale Erschütterung* der Herzen und der Geister, wie sie bei den Männern des Krieges zutage trat. Aber die unmittelbare Wirkung der Zeugenschaft prägte doch eine besondere Haltung, die diese Jugend von den Jüngeren trennt, die die Jahre dieses Geschehens noch ohne das offene Auge des Weltbewußtseins durchschritten. Im Unterschied von diesen Jüngeren ging vom Kriegserleben auf sie als wesentliches Aufbauelement der Seele der Eindruck eines in der Tiefe erschütterten aber in der Bindung der Gemeinschaft in seiner Kraft unendlich gesteigerten Menschen aus, der jene nicht mehr in dieser Eigenart getroffen hat — im Unterschied zur Kriegsgeneration blieb es doch nur ein, wenn auch ungemein entscheidender Faktor in der lebendigen Entfaltung des Menschen und nicht die ihn radikal umprägende Begegnung wie bei dieser.

Denn als die Kriegsgeneration auf den Schlachtfeldern der Welt verblutete und im Ungeheuren dieses Geschehens den Staat und sein geordnetes Leben zunächst ganz aus den Augen verlor, hatte unsere Generation noch das Glück, in ihm groß zu werden. In entscheidenden Jahren blieben Elternhaus und Schule führende Mächte und der Blick auf eine feste Ordnung wurde zunächst durch keine radikalen Erschütterungen getrübt. Im Gegenteil: der Ausbruch nationaler Kraft hatte zunächst ein Hochgefühl und eine Begeisterung gerade für diese Ordnung geschaffen, das auf die Jugend übergreifen mußte. Jener spannungsreiche Sinn für den Menschen verband sich also mit einem für ihre jungen Augen noch deutlichen und klaren Bild des Staates und fügte sich einem großen Gefühl eines notwendig geordneten Lebens an. Daß dies durch die Not des Krieges ein sehr anderes Gesicht zeigte als in der Friedenszeit, wußten die meisten nur vom Hörensagen. Immerhin entwickelte sich auch hier allmählich ein in sich zwiespältiges Erleben. Denn es wurde auch hier das Gefühl dafür lebendig, daß diese Ordnung, in der sie immer noch lebte, keine Selbstverständlichkeit war, sondern erkämpft werden

mußte, und daß die eingangs geschilderten großen Ereignisse der Zeit irgendwie damit zusammenhingen. Die Gefahr, in der das Volk stand, wurde zweifellos dunkel geahnt, auch wenn zunächst die Ordnung des Staates für sie, dank der Hingabe der Älteren, bestehen blieb. Ihr langsamer innerer Zerfall blieb ihren jungen Augen damals wohl verborgen. Aber das Gefühl für die äußere und innere Gefährdung der geordneten Wirklichkeit, in der man lebte, wurde lebendig. So nahm diese Generation auch im Hinblick auf diese das unklare Bewußtsein einer inneren Spannung mit, was, wie sich zeigen wird, für ihre ganze Haltung von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Der Zusammenbruch des alten Staates trotz des opfervollen Krieges übte eine weitere entscheidende Wirkung auf ihren menschlichen Aufbau. Er traf die Generation in ihren wichtigsten Entwicklungsjahren, zwischen 15 und 20. Hier wirkte sich zunächst einmal die Tatsache aus, daß sie die eigentliche Vorkriegszeit nicht mehr bewußt erlebt hat. Sie stand infolgedessen dem Untergang dieser Welt im Hinblick auf ihre Inhalte mit einer gewissen Verständnislosigkeit gegenüber. Sie verlor hier nichts, was sie wirklich in der Tiefe besessen hätte. Wohl aber sah sie das Gefüge der Ordnung, das sie in der Kriegszeit noch als sie führende und lenkende Macht erfahren hatte, zerfallen und damit in den Jahren ihres eigentlichen Eintritts in die Welt den festen Halt eines größeren Allgemeinen, das sie in Pflicht nehmen konnte. Dieses Ereignis bewirkte zweifellos bei vielen einen Einsturz der an sich schon labilen inneren Haltung und eine rein individualistische Entwicklung in den leeren Raum, an der ein nicht geringer Teil seelisch und geistig zugrunde ging. Indessen haben die meisten unter ihr diesen Zustand keineswegs bejaht, sondern sie begannen im tiefsten unter ihm zu leiden. Denn sie fühlten mit zunehmendem Alter sehr wohl, daß der Umsturz eine Welt zur Auswirkung gebracht hatte, die ihnen in der Tiefe ebenso fremd war, wie die, gegen die sich seine Träger gewandt hatten. Zwar war der Geist, den der Krieg geweckt hatte, ein Geist der Labilität, aber er war mit dem Geist der Nachkriegszeit durchaus nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen. Das große Gefühl für die Gemeinschaft des Volkes deckte sich nicht mit den Schlagworten der Zeit. Der Gedanke an die Toten des Krieges verband sich gerade bei dieser Jugend mit einem Gefühl der Ehrfurcht vor diesem Geschehen, das die Besten unter ihr auch in den Zeiten des ausgesprochensten Pazifismus niemals verloren haben. Der Kampf gegen das Alte, der hier tobte, stieß auf kein wahres Verständnis, ebensowenig wie die Bemühungen, dieses zu erhalten. Die Jugend, die eben in das Alter eintrat, in dem der Existenzkampf beginnt, blickte vorwärts und begann die Welt, in der sie lebte, auf die in ihr lebendige Zukunftskraft zu prüfen. Und da kam mit zunehmendem Alter die Erkenntnis des Zusammenhanges des fortschreitenden Zerfalls der staatlichen Ordnung und der in seinem Vollzug fühlbar werdenden Gefährdung ihrer eigenen Existenz. Sie fand für sich alle Tore der Arbeit verschlossen — die Inflation hatte die letzte Sicherung des Daseins und vielfach die Ermöglichung der erstrebten Berufsausbildung zerstört. Das Gespenst der Arbeitslosigkeit begann sich allerorts zu zeigen. Die Jugend sah sich zum großen Teil dem härtesten Existenzkampf ausgeliefert, der alle ihre Kräfte absorbierte, und in vielen Fällen fand ihr starker Wille

keinerlei Möglichkeiten der Entfaltung. Es entstand in ihr das Gefühl, in dieser Welt dem *Nichts* entgegenzugehen.

Damit erhob sich nun vor ihr aus unmittelbarem Erleben die Not der Existenz in einem sehr anderen Sinne als es für die Kriegsgeneration einst geschehen war — aber für viele unter ihr doch mit lastender Schwere. Indem sich dieses Erleben mit frühen Eindrücken des Krieges verband, wurde eine existenzielle Stimmung der Hoffnungslosigkeit unter ihr groß, die um so bedrückender wirkte, als diese Jugend zugleich ein tiefes Gefühl der Gemeinschaft und ein starker Wille zu ihr erfüllten. Der Kampf um die Existenz trieb sie in die Vereinzelung — jeder war sich hier selbst der Nächste — der neue Staat bot keine zwingenden Mittel des Zusammenschlusses, und er eröffnete keine Möglichkeiten eines naturgemäßen Eintritts in eine geordnete Welt nach Verdienst und Können. So erhob sich in ihr immer stärker das Gefühl, daß sie vor einer im inneren Zerfall begriffenen Väterwelt stand, vor einer großen und radikalen Krise des staatlichen Miteinanderseins von existenzieller Tragweite. *Diese Erkenntnis aber entstand unterschiedlos bei den Jugendlichen aller Klassen und Stände; denn sie waren im Grunde alle vom gleichen Schicksal betroffen.* Zweifellos haben diese schicksalsschweren Ereignisse viele völlig aus der Bahn geworfen und nicht nur einer geordneten Lebensführung entfremdet, sondern den Willen zur pflichtgemäßen Überwindung des eigenen Selbst im Dienst des großen Ganzen, dem man zugehörte, in ihnen zerstört. Es entstanden jene sattsam bekannten Erscheinungen des snobbistischen und gänzlich haltungslosen Jugendlichen, der nichts mehr ernst nahm, dem Chaos der Zeit sich überließ und den die Männer des Krieges verachteten. Indessen war diese in den Großstädten vorwiegende Haltung keineswegs der eigentliche Ausdruck dieser Generation. In vielen — und zwar gerade in denen, auf die es für die Zukunft ankam — entfaltete sich in der Stille ein Prozeß des gesunden Widerstandes gegen den Verfall, der verführerisch winkte. Es bildete sich — zunächst vielfach anknüpfend an alte Ideen der Jugendbewegung — aus dieser Schicksalsgemeinschaft ein neues Gefühl der Solidarität der Jugend, über Klassen und gesellschaftliche Unterschiede hinweg ein echtes Bewußtsein der „Generation" — einer vom Zeitschicksal besonders betroffenen Gemeinschaft, die mit ihrer Welt allein stand inmitten eines Staates, der nur noch ein Haufen sich befehdender Parteien war, der keine großen, verpflichtenden Ziele mehr setzte. So wuchs langsam ein Gefühl der Lebensgemeinschaft heran, das alle innerlich verband, auch über die verschiedenen parteipolitischen Bindungen hinweg, lange bevor diese zerfallen waren, und das die „Ideen", die die Zeit vertrat, als *Illusionen* entlarvte. Es setzte sich in ihr die unausgesprochene Erkenntnis durch, daß sie die erste Altersgruppe war, auf der der Zerfall der Väterwelt in ganzer Schwere lastete und die durch das Schicksal gezwungen war, den Aufbau einer neuen Welt mitzutragen, wenn sie überhaupt leben wollte.

Die Auswirkung dieser Erkenntnis war die, daß in ihr die gesunden Kräfte des Widerstandes sich zu regen begannen, aus jenen Schichten, in denen einst das Gemeinschaftsleben der Kriegszeit bleibende Wirkungen geübt hatte, die in den jugendlichen Seelen durch keine schwerste Not zu verwischen waren. So erfolgte

eine Art stiller innerer Zusammenschluß mit allen denen, die sich gegen diese zerfallende Welt aufbäumten und aus den verschiedensten Quellen und Gesichtspunkten einen gänzlichen Neubau erstrebten. Dabei ist es entscheidend zu erkennen, daß diese Generation sich auf nichts stützen konnte als auf ein neues, fürs erste noch unklares Gefühl des *deutschen Menschen*, das in ihr selbst lebte und das in der allgemeinen Verwirrung der Verhältnisse nicht nur der letzte feste Grund blieb, den man bei sich selber fand, sondern irgendwie zugleich als die Grundlage der neuen Wirklichkeit geahnt wurde. Sie traf sich in diesem Bestreben zuerst mit der eigentlichen Kriegsgeneration, wenngleich sie im letzten doch ein anderes Verhältnis zum Staat hatte als diese. Denn diese sah sich durch die furchtbaren Ereignisse der Front an die Gestade der nackten Existenz geworfen und begann mit schicksalhafter Notwendigkeit die Frage nach dem Zusammenhang von Mensch, staatlicher Ordnung und Kultur in einem unmittelbaren und radikalen Sinne zu stellen. Die vielfachen Zeugnisse, die wir aus der Kriegs- und der Nachkriegszeit von dieser Generation besitzen, zeigen aber eine so tiefe Verwundung durch den Krieg, daß die Rückkehr in den Staat des Friedens fast in jedem einzelnen Fall erneut erkämpft werden mußte. Diese Aufgabe war für die Nachkriegsgeneration eine leichtere. Sie hatte wohl um ihre Existenz kämpfen gelernt, aber sie war dem Tod nicht selbst begegnet, wie im Krieg, so war sie nicht an Staat und Kultur überhaupt irre geworden, sondern nur an dem Staat, den sie selber vorfand und der nicht in der Lage war, ihr zu helfen. Dazu kam, daß sie die tiefe Erschöpfung nicht zeigte, die die Kriegsgeneration nach der beispiellosen Hingabe an den Fronten der Welt erfassen mußte. So fiel es ihr — zumal bei ihrer größeren Jugend — leichter, von der eigenen Lebenswirklichkeit, die in ihr schlummerte und die zunächst nur unklar erfaßt werden konnte, ein neues Verhältnis zum Staat und zum Volksganzen zu suchen, und sich mit Energie den Bestrebungen hinzugeben, die von dieser Wirklichkeit und den von ihr aus gesehenen Aufgaben und Pflichten her eine Erneuerung des Gemeinschaftslebens erstrebten.

Daß dies schon damals einzig und allein die vom Geist der Front getragene nationalsozialistische Bewegung sein konnte, ist uns heute allen klar. Ihre heute überschaubare Geschichte zeigt, daß sie die einzige Partei war, die, statt sich in die endlose Dialektik marxistischer oder konservativer Theorien zu verlieren, in ihrem Führer dem durch den Krieg geprägten neuen Menschen und damit der allein lebenskräftigen neuen Wirklichkeit des Volkes machtvollen Ausdruck gab. In der Zeit der Wirren erkannten dies nur die tiefer Blickenden. Rein geschichtlich gesehen war mit dieser Bewegung indessen unsere Generation in der Tiefe infolge ihrer Herkunft schicksalhaft verbunden, ob es nun die Einzelnen erkannten und sich ihr parteimäßig zubekannten oder nicht. Es gab für sie ja gar keine andere Möglichkeit der Verwirklichung einer ihr innerlich gemäßen Welt. Das, was der Führer Adolf Hitler für die älteren Jahrgänge des Krieges leistete, nämlich der in ihnen aufgerissenen Lebendigkeit des auf sich selbst geworfenen Menschen ein ihr gemäßes neues Verhältnis zum Staat zu geben, war für sie zugleich der Aufruf zu der ihr vorbestimmten und von ihr demnach gesuchten Welt. Das Bild des Menschen als des Trägers der poltischen Wirklichkeit, wie es im Kampf der natio-

nalsozialistischen Partei sich immer sichtbarer klärte, deckte sich ja in den Grundzügen mit dem, das bei ihr selbst aus den verschiedenen Voraussetzungen entstehen mußte, wenn sie die entsprechende zielbewußte Führung fand. Die Fragwürdigkeit des Einzelnen hatten ihr Kriegs- und Nachkriegszeit ebenso sichtbar gemacht wie die Tatsache des inneren Zusammenhanges seiner Existenz mit dem ganzen Volk. Die Forderung der vollkommenen Eingliederung der Einzelnen in die Gemeinschaft fand bei dieser Generation, wie wir sahen, einen wenn auch keineswegs von allen ihren Vertretern unmittelbar erkannten, so doch im ganzen unbewußt vorbereiteten Boden, das heroische Bemühen der nationalsozialistischen Bewegung, dem neuen Menschen eine neue Welt geordneten Zusammenlebens im Volk und Staat aus den *in ihm selbst angetroffenen Kräften* zu schaffen, war für sie, die vor einer zerfallenen Väterwelt stand, die einzige Möglichkeit einer sie anfeuernden und in der Tiefe aufschließenden Zukunftshoffnung. So war es folgerichtig, daß sie sich allmählich aus den verschiedensten Lagern unter Adolf Hitlers Fahnen zusammenfand und sich heute geschlossen und aus innerster Überzeugung zu ihm bekennt. Es wurde also in dem Jahrzehnt der Weimarer Republik und der staatlichen Wirren, die es ausfüllen, die mit zunehmendem Alter und unter dem Eindruck der Existenzkämpfe sich bei ihr vergrößernde Skepsis gegen den alten Staat überwunden durch einen neuen Willen zum Staat, von dem neuen, durch das Schicksal geprägten Menschen her, einen Willen, zu dem sie ohne große Führung nicht gekommen wäre, aber für den sie die Voraussetzung in sich trug.

Hier wurde die Erscheinung des Nationalsozialismus also zu einem entscheidenden Erziehungsfaktor, nicht nur für die, die seiner Organisation angehörten, sondern für alle, die sich ernsthafte Gedanken über ihr Schicksal und ihre Pflichten machten. Denn der Nationalsozialismus allein lenkte den Blick wirklich von der eigenen Existenz auf das Schicksal des Ganzen, in einem Augenblick, wo es dieses Ganze nicht mehr gab als feste richtunggebende Größe. Er verlieh den Existenzkämpfen der Einzelnen einen inneren Zusammenhang im Existenzkampf der Nation. Er trieb die Erkenntnis des Menschen aus den Ansätzen, die sich aus der Not der Zeit selbst in den Einzelnen gebildet hatten, vorwärts zu einer größeren Tiefe und gab ihr in einer Erkenntnis der Gemeinschaft aller, die unter der gleichen Not standen, erst ihren sinngemäßen Abschluß, — sein genialer Wille entwarf ein neues Bild des Staates, das in der Verbindung des Sozialen und des Nationalen diese Ansätze zur Entfaltung brachte. Sein Ruf war ein *Ruf zur Pflicht*, wie er in dieser Zeit von keiner anderen Stelle mehr ergehen konnte. Er schaffte ein neues Verhältnis zur Geschichte, indem er sich zum *Volk* bekannte und den Menschen dieser Zeit in seine geschichtliche Entwicklung hineinstellte. Er verkündigte den Primat des *lebendigen Menschen*, der im *tatkräftigen Handeln* seine eigentliche Bestimmung sieht. Er wirkte nicht durch Theorien, sondern indem er die lebendige Wirklichkeit selbst zu der Entfaltung brachte, zu der sie leidenschaftlich hinstrebte. Zusammenfassend: er lehrte die *Existenz als ein politisches Faktum* sehen und gab ihr damit selbst eine ungeheuere Steigerung an Weitblick, an Kraft des Erlebens, an echten Pflichten und Aufgaben.

So wurde infolge der durch ihn bekannten und geforderten notwendigen Vordringlichkeit des Politischen als der zunächst schlechthin entscheidenden Beanspruchung des Menschen das in unserer Generation sich allmählich klärende Bild des Menschen als des Trägers der neuen Zeit um ein Entscheidendes vertieft und erweitert. Der Mensch, als ein von vornherein in der natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaft des Volkes gebundener, wurde zugleich als ein Wesen erkannt, das auch in der Vereinzelung, in der es durch Existenzkampf, Schicksal und Tod auch innerhalb des Volkes steht, die Pflicht hat, sich gerade aus dieser Vereinzelung zum Ganzen zu bekennen und im Dienst für diese Gemeinschaft nicht nur im Krieg, sondern jederzeit seine vornehmste Bestimmung zu erkennen, dem es zwingend aufgegeben ist, klar zu sehen, daß alles, was diesem Dienst nicht in irgendeiner Weise eingeordnet bleibt, entweder ein Luxus oder Ausfluß einer fremden Welt ist, denen zu frönen die Schwere des Daseinskampfes nicht mehr gestattet. So kam diese Generation also erst durch den Nationalsozialismus wieder zum Staat und zum Volk und damit zu einem festen Boden, den sie seit früher Jugend niemals richtig besessen hatte, so wurde sie erst durch ihn in das neuentstehende Ganze eingegliedert, durch ihn also erst zur eigentlichen Wirklichkeit ihrer selbst im Miteinandersein gebracht, deren lebendiger Ausdruck das *Reich* ist. Von hier aus gesehen aber war dies nicht nur Bekenntnis zu Blut, Volk und Boden als den sie schicksalhaft tragenden Mächten, es war auch nicht der Abschluß einer durch die nationalsozialistische Welt ausschließlich bestimmten Jugend, sondern es war vor allem *die Erkenntnis der Pflicht zur Hingabe an die Gemeinschaft gerade aus der Vereinzelung heraus*, in die die jugendlichen Entwicklungsjahre ohne klare Führung durch eine festgefügte Väterwelt, das frühe Erlebnis des Krieges und der harte Existenzkampf mit seinen chaotischen Formen sie geführt hatten — also der Prozeß eines inneren Umbruchs des Menschen zu einer größeren und echteren Form seiner selbst.

So wurde denn durch dieses Bekenntnis zum neuen Staat die besondere schicksalhafte Prägung auch nicht aufgehoben, sondern sie fand in ihm ihr höchstes Ziel und ihre Vollendung und in ihnen ihre Selbstüberwindung. Und dieser Vorgang hatte insofern etwas Ewig-Menschliches, als es ja das ewige Schicksal des Menschen ist, in seinem Volke Einzelner zu sein, Sein-zum-Tode, um seine eigene Behauptung kämpfen zu müssen, aber zugleich seine ewige Pflicht, sich der Gemeinschaft hinzugeben und erst in dem Maße, in dem er diese erfüllt, einen ewigen Gradmesser seines wahren Wertes zu finden.

Überblickt man nun von hier aus die Stellung dieser Generation zu Geist und Kultur, so ist zunächst keine Frage, daß sie ihre entscheidende innere Bildung nicht durch Schule und Wissenschaft erfahren hat, sondern durch die großen Ereignisse der Zeit selbst, durch ihre schicksalhafte Stellung, die sie in dieser ungeheueren Epoche unserer Geschichte einnahm. Die innere Spannung des ihr in früher Jugend begegnenden, durch den Krieg geprägten Menschenbildes, ihr eigenes Erleben der Fragwürdigkeit der vereinzelten Existenz, die durch alles das zunächst in ihr bewirkte innere Labilität, die keineswegs ihr ganzes Selbst war, aber sie Jahre hindurch bedrückte und bewegte, bewirkten eine *Leidenschaft des*

Fragens, die schwerere und vordringlichere Probleme stellte, als sie in Schule und Wissenschaft begegneten.

Es entstand in den nachdenklichen Köpfen eine ganz neue selbständige Problematik, die zunächst keinerlei öffentlichen Ausdruck fand, aber innerhalb der Jugend selbst Gegenstand eifriger Erörterungen war. Dieses neue Fragestellen war dadurch entscheidend bestimmt, daß es keineswegs die seit der Jugendbewegung ins Endlose sich verlierende Debatte über die Krise des modernen Menschen fortsetzte, sondern daß es von der Voraussetzung des neuen Menschen aus geschah, der bereits da war, und daß es nun nur darum ging, über diesen selbst Klarheit zu gewinnen. In der Schwere dieses Fragens halfen weder Schule noch Universität, es blieb lebendig und begleitete die Jugend in den langen Jahren ihres Schicksalsweges. Es entstand keineswegs nur bei denen, die sich anschickten, gelehrte Berufe zu ergreifen, sondern es war ein Ausfluß der existentiellen Situation, in der sich die ganze Generation vorfand und beschäftigte die Jugend des Arbeiterstandes ebenso wie die des Bauerntums oder die des mittleren oder gehobenen Bürgertums. Sein Ansatzpunkt war überall der gleiche, wenn auch die Antworten infolge der allgemeinen geistigen Verwirrung zunächst sehr verschieden waren. Ja gerade denen, die damals die Universitäten bezogen, wurde von ihm her ein Ereignis unmittelbar gewiß, lange bevor sie es in seinen Gründen und in seiner Tragweite zu überschauen vermochten: nämlich die Auflösung der überkommenen geistigen Kultur und der Niedergang der Wissenschaft. Denn sie fanden hier bei den sie vordringlich bedrängenden Fragen keine Ansprache mehr und also auch keine Führung ihres inneren Selbst. Der Geist, der dort vermittelt wurde, blieb ein aufgetürmtes Wissen ohne inneres Leben, Problematik ohne sicheren Ankergrund. Gewiß ging hier und da noch leitende Kraft von ihm aus, aber in der Tiefe der Herzen lag eine dunkle und drängende Ungewißheit, die durch die in den althergebrachten Kategorien sich vollziehende geistige Arbeit und Erziehung nicht gelöst, ja nicht einmal angesprochen wurde. So vermochte diese Jugend also diesen auch keine verjüngenden Antriebe mehr zu geben, wie sie von ihnen her keine Klärung und zwingende Entfaltung erfuhr.

Daß der Niedergang auch aus inneren Gründen der Wissenschaften selbst gerade in diesem Zeitpunkt offenbar wurde, war wiederum von entscheidender Bedeutung. Die Jugend stand auch hier vor einer zerfallenden Welt und sah sich an sich selber verwiesen. Mit einem scharfen Instinkt für die Grundlagen eines sinnvollen Fragens ahnte sie die Ausgehöhltheit der Fundamente dieser geistigen Welt und die Entleertheit ihrer Inhalte. Man kann wohl sagen, daß das Einzige, was sie den Universitäten verdankt, das Ethos strenger geistiger Arbeit ist und der ihm verwandte Sinn für eine strenge Methode; in bezug auf die Inhalte ihres Denkens fand sie keine Führung durch einen großen Gelehrten. Aber sie fand diese auch nicht durch einen großen Dichter oder Künstler. So blieb ihr die Väterwelt auch hier den Aufruf zur *verpflichtenden* Größe der geistigen Arbeit schuldig und ließ sie mit ihren schwersten Fragen und Problemen allein. Ein großer Teil „betrieb" die wissenschaftliche Arbeit nur aus Gründen des Fortkommens, obwohl auch dies keineswegs vor den Nöten und Anfechtungen der Existenz schützte, und wo wirk-

lich tieferer Antrieb lebendig war, ergriff er seine Gegenstände vielfach planlos und ohne zwingende Ordnung, wie sie die Wissenschaft selber darbot.

Das was die jugendlichen Geister vereinigte und ihrem Denken einen tieferen inneren unausgesprochenen Zusammenhang gab, war allein jene Frage nach dem eigenen Schicksal und seinen tieferen Hintergründen. So lag es in der inneren Konsequenz dieser Situation, daß diese Jugend zunächst sich selber zum entscheidenden Problem wurde. Aus diesem Fragenkreis erhob sich bei den tiefer Dringenden die *Frage nach dem Menschen und dem Sinn seines Daseins.* Die Schwierigkeit dieser Frage und ihre Unbeantwortbarkeit für die jugendlichen Geister lag in der in ihr selber ruhenden inhaltlichen Erfülltheit, in der nun jenes spannungsreiche Erleben des Menschen zum Durchbruch kam, das für diese Generation vom Anfang ihres Weges an, wie wir sahen, Schicksal war. Der Mensch in der Not seiner Vereinzelung und seines unumgänglichen Seins-zum-Tode, der Mensch in seinem Kampf um die Behauptung seines Selbst in einer harten Welt der Tatsachen, in seiner Geworfenheit in die Zeit, d. h. vor eine dunkle Zukunft mit der Verpflichtung einer großen Vergangenheit, der Mensch, der aber als solcher zugleich in der Geborgenheit eines ewigen Volkstums steht, der von einer ihn überdauernden Gemeinschaft getragen wird und im Bekenntnis zu ihr sich dem Nichts entrissen sieht, vor das ihn die Vereinzelung stellt und der in dieser Gemeinschaft die Sicherheit des Morgen, die Kraft des Ausharrens findet. In dieser Fragestellung aber brach — unbeschadet ihrer vorläufigen Unbeantwortbarkeit — die ewige Frage nach dem Sein des Menschen auf, wie es in ihrem Schicksal selbst lebendig war. Das, was die größten Geister in allen Zeiten bewegt hat, war jetzt die Schicksalsfrage einer ganzen Generation. Und dies ist auch der Grund ihrer *religiösen* Bewegtheit, trotz des sichtbaren Mangels einer ihr gemäßen Formung.

In der Umkreisung dieser erkenntnismäßig unlösbaren Problematik bestand im wesentlichen das tiefere Nachdenken, das in den besinnlicheren Köpfen dieser Generation stattfand. Und hier wurde nun der Nationalsozialismus wiederum von entscheidender Bedeutung. Er zeigte, daß die Bemeisterung dieser Problematik *nicht* in der *Erkenntnis* liegen konnte, sondern in der *Tat.* Indem er vom Einzelnen in jedem Fall die Entscheidung für die lebendige Gemeinschaft des Volkes forderte und darin die Befreiung aus der Krisis der Existenz zeigte, gab er auf die letzte Frage nach dem Sein des Menschen zwar keine Antwort, aber er gab der Fragestellung einen festen Horizont und allem Nachdenken eine klare Richtung. Indem er *die Menschen entscheidend formte, formte er auch den Sinn ihres erkennenden Bemühens* und gab diesem in jenem organische Grenzen und innere Ordnung. Denken und Erkennen war nun nicht mehr ein uferloses Problematisieren, sondern der *Ausdruck eines echten Verlangens nach Klarheit im Vollzug der durch die Tat getroffenen Entscheidung.* Indem er so die Unruhe des erkennenden Fragens in die Entscheidung für das Volk einbettete, hob er das Bemühen um Erkenntnis aus der privaten Sphäre des Einzelnen in dem Maß in den Raum einer höheren öffentlichen Verpflichtung, wie er es dem Einzelnen selbst als sittliche Pflicht auferlegte, sich für die Gemeinschaft zu entscheiden. Dadurch gab er dem Denken dieser Jugend selbst eine sinngemäße Bereicherung, nicht in der Form geistreicher Theorien,

sondern indem er die großen ewigen Fragen der Gemeinschaft des ganzen Volkes, die er selber antraf, vor sie hinstellte: Reich und Recht, Ewigkeit und Geschichte, Freiheit und Staat, Kirche und Kultur — Fragen, die zwar immer wieder nur von Einzelnen in Angriff genommen, aber von ihnen nur gelöst werden können, wenn sie sich für die Gemeinschaft entschieden haben, in der sie erst echtes Leben gewinnen.

So brachte er weniger durch seine Theorien als durch die Entscheidung der Tat, die er dem Einzelnen auferlegte, auch eine geistige Befreiung der ganzen Generation, indem er sie aus einem problematischen Verharren bei sich selbst in den geistigen Raum des wirklichen Volkes führte, wo sie nun erst die großen Gegenstände der Erkenntnis fand, für die sie sich bisher nur vorbereitet hatte, und in dem nun die bei ihr selbst aufgebrochene Frage nach dem Sinn des Menschen und seines Daseins erst ihren Sinn und die Ausweitung auf das Volk hin erhielt, die auch dem denkenden Menschen, der nur als Glied dieses Ganzen lebendig existiert, notwendige Verpflichtung ist. Nicht schon Lösungen gab er dem geistigen Leben — aber echte und lebendige Aufgaben. Und dies war wiederum nur die Auferlegung einer Pflicht, die sie aus den in ihr selbst lebendigen Ansätzen vollziehen konnte, als ein befreiendes Jasagen zu sich selber, denn es wurden dadurch Kräfte in ihr geweckt, die in ihr vom Anfang ihres Weges an geschlummert und die in der Zeit der Wirren nur keinen zwingenden Aufruf gefunden hatten. So machte der Nationalsozialismus das in ihr zur Gewißheit, was sie selbst in ihrem besonderen Schicksal nur geahnt hatte, daß die Erkenntnis nicht das Letzte und Höchste im Menschen ist, sondern eine Kraft, die dem Einzelnen gegeben ist, um ganz zu seinem Volk und dadurch zu den letzten Fragen der Menschheit zu kommen.

Diese Generation versteht also die Forderung des Nationalsozialismus, der Neubau auch der geistigen Kultur könne nur vom neuen Menschen kommen, unmittelbar aus der Tiefe. Denn die, die unter ihr von der Leidenschaft des Geistes erfüllt sind, haben diese Wahrheit ja schicksalhaft erfahren. In ihrem Leben und Fragen hat sich im Grunde das vollzogen, was heute so vielfach gefordert wird: die Annäherung des erkennenden Geistes an die lebendige Existenz, freilich nicht in der Form, daß die Wissenschaft selbst sich zum Leben herunter neigte und aus der Berührung mit ihm sich befruchtete, sondern indem aus dieser Existenz selbst und aus den in ihr erfahrenen fruchtbaren Spannungen sich der fragende Geist verjüngt voll neuer Tatkraft erhebt und in den Fragwürdigkeiten dieses ganz gelebten Daseins ordnende Mittelpunkte findet, die sich den Wissenden als die ewigen Unruhen offenbaren, die das große Werk seiner Ideen in allen schöpferischen Zeiten bewegt haben. Damit war der Mensch von sich selbst her in den geistigen Raum gehoben, in dem die echte Wissenschaft stets unterwegs war. Vielleicht ist es in dieser Stunde von schicksalhafter Symbolik, daß die alte Wissenschaft gerade jetzt sich als aller großen Antriebe bar erweist, und *die Frage nach dem Sein des Menschen als letzten Ausblick aus sich selbst* aufzuwerfen beginnt. Denn solange das Dasein mit solcher Kraft gelebt wird, wie im neuen Deutschland, kann das ja nicht bedeuten, daß die großen sie bewegenden Fragen und Ideen sterben, denn sie sind

Inhalte dieses Lebens selbst, sondern es kann nur besagen, daß die Art, wie sie ergriffen wurden, nicht mehr zum Ziele führt und daß aus der *unmittelbaren Wiedererfahrung ihrer Selbst* neu begonnen werden muß. Erst auf diese Weise findet dann das bereits Erreichte, sofern es fruchtbare Ernte war, seinen sinngemäßen Ort auf einem weiten Weg, auf dem auch diese Zeit nur ein Schritt vorwärts ist.

Blickt man von hier aus auf diese Generation zurück, so zeigt sich, daß sie durchaus nicht jenes schwache, würdelose Geschlecht ist, als das sie die literatenhafte Nichtsnutzigkeit des 'Jahrgangs 1902' einst zu brandmarken suchte. Ihr Schicksal stellt sich vielmehr im Hinblick auf die in ihr schlummernden Möglichkeiten als ein sehr anderes dar. Es hat ihr nicht jene großartige Stärke gegeben, die die eigentliche Kriegsgeneration beseelt hat, wohl aber den starken Willen, ihr nachzueifern und die innere Substanz, ihrem Anruf zu folgen. Es hat ihr auch nicht das Glück beschert, dessen die Jüngeren heute schon wieder teilhaftig werden: von früher Jugend an in die feste Zucht eines großen politischen Willens genommen zu werden. Aber zwischen beiden hat vielleicht gerade sie eine wichtige schicksalhafte Aufgabe zu erfüllen. Wenn es der Auftrag der Kriegsgeneration war, das Reich zu erhalten, in seiner politischen Neuformung die alte Welt zu überwinden und den Nachkommenden die großen Inhalte einer neuen Zeit vorzuleben, so ist es vielleicht gerade ihre Sendung, von diesen Inhalten getragen und durch sie über sich selbst hinaus verpflichtet, die *Kraft und Leidenschaft des Fragens*, die sie erfüllen, zu einer *neuen Erhebung des erkennenden Geistes* zu führen, der diese Epoche in den großen Gang der geistigen Kultur unseres Volkes hineinstellt und die zu bewahren, fortzuführen und zur Vollendung zu bringen, Aufgabe der Kommenden sein wird.

Im Hinblick auf die Wissenschaft aber kann man sagen, daß es bei dieser Wesensart und Prägung des sie in den nächsten Jahrzehnten tragenden Nachwuchses nicht zweifelhaft sein kann, daß die großen Antriebe ihres echten und lebendigen Fortschrittes kaum aus ihr selbst kommen werden. Sie entsteigen vielmehr dem lebendigen Dasein selbst, wie es in seinen weitesten Möglichkeiten der lebendige Mensch dieser Zeit wieder leben muß. Die Universitäten dürften hier so wenig führende Kraft entfalten wie am Ende des aufklärenden Rationalismus, wo die fortschrittliche Bewegung des Geistes nicht von ihnen ausging, sondern von den Männern, die sich abseits von ihnen um Hamann und Herder scharten und den neuen Geist ihrer Zeit *lebten*, bevor sie ihn aussprachen.

Die Aufgabe aber, die damit gestellt ist, ist eine ungeheuere. Nicht nur die Grundlage neuer Wissenschaften gilt es zu legen, sondern die *Fundamente neuer Wissenschaftlichkeit* überhaupt, die in der Lage ist, die unvergänglichen Inhalte und Fragen völkischer Existenz, die diese Zeit wieder vor uns gestellt hat, zu klären und zugleich die großen Aufgaben, die in vergangenen Epochen liegen blieben, neu zu ergreifen und zur Lösung zu bringen. Das wird nicht die Leistung eines einzelnen Genies sein können, sondern die gemeinschaftliche Arbeit vieler Männer, die die gleiche Lebendigkeit, der gleiche Wille und der gleiche Geist beseelt. Vielleicht ist es gerade mit Rücksicht darauf von der höchsten Bedeutung, daß die Größe dieser Zeit eine ganze Generation zu einer Gemeinschaft gleichen Schicksals geprägt hat. Sicherlich ist es für ihre Aufgabe von Wichtigkeit, daß diese

Generation der alten Wissenschaft noch die Vermittlung der strengen Methode verdanken darf, die diese einst groß gemacht hat und die auch sie nicht entbehren kann und darf. Aber diese neue Erkenntnisarbeit ist nicht, wie noch zur Zeit Herders, eine Angelegenheit einer besonderen Schicht, sondern sie ist heute mehr denn je ein Teil des inneren Schicksals des Volkes selbst. So wird sie ihre wahre Lösung auch nicht finden in der Absonderung der 'Platonischen Akademie', sondern im gemeinschaftlichen Bemühen aller derer, die eine unergründliche Berufung unter denen auserwählt, die das große Ganze bilden, das es erst wert erscheinen läßt, die 'Mühsal des Geistes' auf sich zu nehmen.

Wirft man hier nun noch einmal die Frage auf, weshalb die 'Zwischengeneration' gerade in der Wissenschaft noch immer schweigt, so kann die Antwort keineswegs lauten: weil die Quellen des Geistes versiegt sind. Ganz im Gegenteil. Sie fließen seit langem, aber in jenem echten Sinne der Selbstprüfung und der ernsthaftesten Aussprache in der Stille, wie es der Größe und der Schwierigkeit der zu bewältigenden Aufgabe gemäß ist. Diese verbieten das schnelle Wort und verlangen zu ihrer Lösung lebendig geprägte Männer. Sie fordern höchste Tatkraft und äußerste Gründlichkeit auf wohlvorbereiteten Fundamenten gerade von denen, die die Größe des Auftrages heute überschauen. Und die Zahl der Männer unter den Jungen des Reiches, die erfüllt von Verantwortungsgefühl sich mühen, sich dieses großen Auftrages der Zeit und ihres Führers würdig zu erweisen, ist größer als die schnelle Geschäftigkeit der Allzueifrigen vermuten läßt.

Die Zeit der großen Leistung auch auf diesem Gebiet wird kommen. Wenn aber je für eine Generation so gilt für diese das Wort Nietzsches:

Wer Viel einst zu verkünden hat,
Schweigt viel in sich hinein,
Wer einst als Blitz zu zünden hat,
Muß lange Wolke sein.

Das Ziel, das dieser Untersuchung gestellt war, ist damit erreicht. Es galt nicht nur, die Zwischengeneration als solche zu verstehen, sondern sie mit dem Blick auf die geistige Lage auf die größten in ihr liegenden Möglichkeiten zu befragen. Diese letzteren werden keineswegs von allen, die ihr zugehören, gesehen, geschweige denn erschöpft werden können. Aber in ihrer Verwirklichung allein liegt der letzte Maßstab einer Bewertung der Generation im großen Ganzen dieses Zeitalters unserer Geistesgeschichte.

Wie sich von diesen geklärten Voraussetzungen aus die *Aufgaben* neuer Wissenschaftlichkeit im Einzelnen darstellen, wird in später folgenden Veröffentlichungen darzulegen sein.

SOKRATISCHE DIALEKTIK

Von Franz Josef Brecht

(VORTRAG, GEHALTEN IM DEZEMBER 1933 IM HISTORISCH-PHILOSOPHISCHEN VEREIN, HEIDELBERG)

Wenn man heute von Dialektik reden hört, so treten zuvörderst drei Erscheinungen vor das geistige Auge: 1. die Dialektik Hegels, 2. die größtenteils aus künstlichen Wiederbelebungsversuchen Hegels gespeiste dialektische Philosophie der Gegenwart und 3. die sogenannte dialektische Theologie.

Soll der Weg zu einem philosophischen Verständnis der *sokratischen* Dialektik gebahnt werden können, so gilt es, allererst diese drei Weisen dialektischer Spekulation und Theologie zu vergessen.

Weder die unendlich reiche, schmiegsame und im Kerne intuitive Dialektik Hegels, die mehr ist als die vermeintlich konstruktive Verwendung eines erfundenen formalen Schemas, noch die aus diesem Mißverständnis sich nährenden dialektischen Spiegelfechtereien gegenwärtiger Denkbemühungen haben mit der sokratischen Dialektik etwas gemein; aber auch die sogenannte dialektische Theologie, wiewohl auf dem Grunde des Philosophierens des nordischen Sokrates, Kierkegaards, erwachsend, kommt nicht in die Dimension des sokratischen Fragens. Hegelsche Dialektik ist vom sokratischen Philosophieren geschieden durch die Reichweite ihrer metaphysischen Sinnsuche; moderne Dialektik durch ihre Unverbindlichkeit formalen Denkens; theologische Dialektik durch ihren gewaltsamen Sprung in die Sphäre des Glaubens.

Sokratische Dialektik müht sich nicht um ein Erschauen des metaphysischen Schrittgesetzes des menschlichen Geistes, der Prozesse der Natur und der Weltgeschichte wie Hegel; müht sich nicht um die begrifflichen Netze, welche moderne Dialektik in der Abkunft eines mißdeuteten Hegel zur philosophischen Sinnklärung der Kulturgebiete in virtuosem und angestrengtem Spiele knüpft; sokratische Dialektik begibt sich auch nicht in die Gefolgschaft eines gebrochenen Wissens um dogmatisch fixierte Transzendenz. Sokratische Dialektik geht einzig und allein den Menschen selbst an, nicht indem sie ihm gegenständliche Wißbarkeiten über ihn, seine Lebensformen, seine Seelenvorgänge, seine Geistestypen, seine Hänge und Dränge mitteilt oder finden läßt — sondern, um es vorläufig anzudeuten, in dem Sinne, den Nietzsche einmal als den Sinn seines Philosophierens bezeichnet hat: 'Meine Philosophie — den Menschen aus dem Schein herauszuziehen auf jede Gefahr hin'.

Sokratische Dialektik bezeichnet das Wagnis des Menschen auf sich selbst, mit sich selbst, um sich selbst.

1. DIE QUELLEN UND DIE PHILOSOPHISCHE AUFGABE IHRER INTERPRETATION.

Doch woher wissen wir das?

Nur daher, daß wir Platos Dialoge verstehen.

Aber ist der Sokrates der platonischen Dialoge der wirkliche, der historische Sokrates? Stoßen wir hier nicht auf eine kaum zu entscheidende schwere Streit-

frage der Forschung? Gibt es nicht neben den platonischen Sokratesbeschwörungen die Berichte Xenophons? Wem sollen wir glauben? Oder sollen wir etwa gar die beiden Darstellungen gegeneinander aufrechnen, bei Xenophon die Trivialisierung abziehen, bei Platon die Idealisierung, und die schöne Mitte dann als den historischen Sokrates proklamieren?

Die Frage nach dem historischen Sokrates (historisch im Sinne geschichtlicher Treue und Abbildgenauigkeit) ist für uns nicht nur eine unlösbare, sondern schon eine falsch gestellte Frage. Dieser Sokrates ist uns gleichgültig. Für den Philosophen *ist* Sokrates nur der Sokrates der platonischen Frühdialoge — Xenophon, wie wacker auch immer als Mann, hat doch aus Sokrates (mit Kierkegaards Worten) einen gutmütigen, geschwätzigen und schnurrigen Patron gemacht, der es so innig gut mit aller Welt meint, wenn sie nur auf sein Schlafrockgeplauder hören will; Kierkegaard vermutet, daß, falls Xenophons Auffassung von Sokrates richtig wäre, die Leute in dem verfeinerten und neugierigen Athen ihm wahrscheinlich deshalb ans Leben wollten, weil er sie langweilte. Mag daher Xenophon philosophiegeschichtlich interessant sein, so kann es doch nicht dieser Sokrates der trivialen Gründlichkeit und der gründlichen Trivialitäten gewesen sein, der als lebendig fortzeugende geistige Macht in Platon einging. Uns gilt nicht das vierschrötige und verkrüppelte Bild eines allein durch seinen Tod als außerordentlich bezeugten Menschen als das gemäße; mehr von seinem Wesen, ja sein Wesen selbst, so glauben wir, fängt die ewige Feier seines Daseins in der Verwandlung der platonischen Seele ein.

Platons Frühdialoge allein also — samt der Apologie, die, richtig verstanden, das sokratisch-platonische Existenzideal des Philosophen verkündet — dienen uns als Quelle zur Erkenntnis der sokratischen Dialektik. Damit ist nicht eine abtrennbare Strecke oder eine aufhäufbare Menge sokratischer Philosophie im Leben und Denken Platons gemeint — etwas, was allem Leben überhaupt fremd ist.

Auch die platonischen Frühdialoge sind nicht getreue Wiedergaben, sondern schöpferische Nachgestaltungen sokratischen Daseins und Philosophierens aus dem Geiste liebender Gefolgschaft. Das heißt also: in ihnen lebt der eigentliche Sokrates, der wesentliche Sokrates, nicht die sogenannte höhere Wahrheit, sondern schlechthin die Wahrheit des Sokrates — Sokrates, umworben von der feurigen Seele des Getroffenen, daher gesehen aus innerster Not des eigenen platonischen Daseins, das über und durch Sokrates auf dem Wege zu sich selbst ist. Nicht Schülerschaft, sondern Freundschaft ist der Ursprung dieses platonischen Philosophierens. Schulbildung ist erst möglich, wo Philosophie im Abfall von ihrem Ursprung zu überlieferungsfähigen Lehren sich verhärtet; echtes Philosophieren pflanzt sich nur im Prozeß kämpfender Liebe fort. *Kämpfend* aber ist sie von Anfang an, schon vor ihrem klaren Zu-sich-selbst-kommen, auch in der völligen, willigen Hingabe an den Führer. Diese Zeitspanne im Leben Platons zeigen seine Frühdialoge bis zum Gorgias, der bereits eine besondere Grenzstellung inne hat. In ihnen spricht sich die unbedingte Verschmelzung des platonischen Philosophierens mit dem sokratischen aus, und so ist dessen Existenzialität, die Art, wie Sokrates sich selbst in seinem Dasein verstand und wie dieses Verständ-

nis von Platon aufgefaßt wurde, das einfache und doch unerschöpfliche Thema der Frühdialoge, unerschöpflich, weil in dieser Deutung sich immer mehr die eigene philosophische Haltung Platons entfaltete und bildete' (Stenzel, Metaphysik des Altertums S. 105). Auf dem Weg zur Suche nach sich selbst mußte indes Platon fortschreitend um die Möglichkeiten eigener begrifflicher Erhellung des Seins und Daseins ringen; aber dieser Kampf um sich selbst vollzieht sich ihm als eine stete Verwandlung der Sokratesgestalt: auch im unablässigen erneuerten Fragen und Hinausschreiten über den sokratischen Bereich zeigt er sich als in der Nachfolge des Führers.

Aus jenen Frühdialogen also ist Gestalt und Wesen der sokratischen Dialektik zu entwickeln. Es ist nicht nötig, sie alle zu überschauen. Im größten, farbenprächtigsten und motivreichsten, dem *Protagoras*, bietet sie sich in einer besonders relevanten Weise dar, weil sie hier mit der Verflochtenheit der Gesamtheit all ihrer ursprünglichen Motive sich gegen die Sophistik abhebt und weil hier die Grundweisen des Redens, die der sokratischen und sophistischen Existenz entwachsen, nämlich das Dialegesthai und das monologische Legein, bewußt konfrontiert werden. Uns geht es jetzt nicht darum, den philosophischen Gesamtgehalt dieses erregenden und tiefsinnigen Dialogs zu explizieren (man mißversteht ihn gründlich, wenn man ihn zu einer satirischen Farce oder zu einer ethopoietischen porträtierenden Skizze denaturiert); nicht also den Kampf zwischen Sokratik und Sophistik als den Kampf zwischen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit menschlichen Daseins und Redens wollen wir jetzt nachverfolgen, sondern das dialektische Geschehen als solches nachvollziehen.

Dies ist die generelle Aufgabe aller in echtem Sinne philosophischen Platoninterpretation: eine solche darf sich nicht mit dem Nachzeichnen der platonischen Gedankengänge begnügen und sich an den platonischen Begriffsbestimmungen festhängen, womöglich in dem unphilosophischen Wahn, damit Stücke einer platonischen Lehre zu ergreifen (was es beides gar nicht gibt); sie muß vielmehr in den Prozeß des philosophierenden Fragens, der im Dialog Gestalt gewinnt, selbst vordringen und diesen Prozeß als philosophisches Geschehen mit- und nachvollziehen, sich den Bedrohungen des eigenen Seins mutig aussetzend; denn was in der Philosophie geschi ht, ist immer wichtiger, als was in der Philosophie gesagt wird. In dieser Interpretationstendenz liegt aber als ihr Fundament die existenzialphänomenologische Überzeugung, Philosophie sei zuletzt und zuhöchst menschliche Selbstbesinnung über die Grundmöglichkeiten des eigenen Daseins. Konkret gesprochen: es werden nicht logische oder ethische Theorien in abstrakter Verfestigung interpretatorisch diskutiert, sondern solche Problementfaltungen werden vom Grunde menschlichen Daseins aus als Explikationen der Selbstverständigung des Menschen über seine Existenz gefaßt. Diese Grundüberzeugung vom Wesen der Philosophie bestätigt sich ihrerseits gerade wieder an und aus der sokratischen Dialektik.

In solcher Haltung fragen wir nun, um den Prozeß des sokratischen Dialegesthai uns zu Gesicht zu bringen und uns in die Gefahr seines Nachvollzugs zu versetzen, 1. nach den Grundvoraussetzungen für die Ermöglichung der sokra-

tischen Dialektik, 2. nach dem thematischen Gehalt der sokratischen Dialektik und dessen Sinn, 3. nach der Weise des Vollzugs der sokratischen Dialektik und ihrer existenziellen Funktion.

Wenn wir freilich in solchem Ausmaß den platonischen Text ernst nehmen, so zerstören wir unvermeidlicherweise die das gesamte Werk Platons nicht nur überschimmernde, sondern durchdringende und tragende Ironie — eine Ironie, die anderen Wesens ist als die sokratische und aus der Abwehr der Gefahr theoretischer Verkrustung alles Geschriebenen stammt. Darum bedarf es, ehe wir uns dem Wagnis des philosophierenden Nachvollzugs des sokratischen Dialegesthai aussetzen, der ausdrücklichen Erinnerung dieses platonischen Grundcharakteristikums des Philosophierens: die ironische Schwebe seines geschriebenen Worts ruft uns zum Verdacht gegen jede Art verhärteter philosophischer Lehre und zum Wachhalten der eigenen Freiheit des Sehens aus dem Ursprung.

2. DIE GRUNDVORAUSSETZUNGEN DER ERMÖGLICHUNG DER SOKRATISCHEN DIALEKTIK

Wenn wir nun von den Grundvoraussetzungen sokratischer Dialektik sprechen, so ist der Ausdruck 'Grundvoraussetzungen' in einem strengen Sinn zu nehmen: es handelt sich um das, was *im Grunde* sokratische Dialektik ermöglicht. 'Im Grunde' aber vollzieht sich Philosophieren, wofern es nicht zur Unverbindlichkeit und Harmlosigkeit beliebiger Betätigung der ratio abgedorrt ist, als der Versuch der Durchsichtigmachung des Daseins aus ihm selbst, durch es selbst und um willen seiner selbst. So rühren wir notwendig gleich zu Beginn dieser Entfaltung an die Existenzsituation als den fundamentalsten 'Grund' der Ermöglichung der sokratischen Dialektik.

Diese Existenzsituation kündigt sich rein formal in dem Ausdruck Dialegesthai an: dieser bedeutet 'sich unterreden'. In Sich-Unterreden liegt als Voraussetzung ein Miteinandersein, jenes Miteinandersein, das darin fundiert ist, daß Dasein selbst Mitsein ist. Dialegesthai weist somit von vornherein auf einen Charakter des Daseins, durch den es als Sein mit bestimmt ist. Sokratische Dialektik vollzieht sich nicht im monologischen Legein, sondern appelliert an die Andern, genauer: an den Andern, der der jeweils Gefragte und Angesprochene ist. Sokratische Dialektik ist nur möglich im Horizonte und auf dem Grunde einer im Sein des Daseins selbst vorgezeichneten Gemeinschaft von Ich *und* Du, der Gemeinschaft des Wir. Die Intensität, mit der im Vollzug des sokratischen Dialegesthai die Kommunikation der Unterredner stets akzentuiert wird, muß als auffällig empfunden und in ihrem Sinn expliziert werden. Nicht nur, daß Sokrates im Aufruf zur dialektischen Klärung meist die erste Person des Pluralis anwendet[1]); auch wenn er sich an den Anderen direkt in der zweiten Person wendet, bezieht er sich mit ein [*δίελθέ μοι τῷ λόγῳ* (329c 6)]. Formal schon zeigt sich hier an, daß im sokratischen Dialog die beiden Partner in einer betonten Weise in den Vollzug der Sachklärung hineingenommen sind. Für diese Gemein-

1) *κοινῇ σκεψώμεθα* (Prot. 330b 6), *ἐπισκεψώμεθα* (332a 4), *διασκεψώμεθα* (333b 8).

schaft als das Fundament der Möglichkeit des Dialegesthai besteht der Ausdruck Synusia, 'das Miteinandersein', das Zusammensein.[1])

Das Bewußtsein dieser Gemeinschaftsnotwendigkeit in ihrer echten Form für die Möglichkeit dialektischer Erhellung ist Sokrates höchst lebendig. Er hebt oft ausdrücklich das Dialegesthai ab gegen das epideiktische *λέγειν* oder *δημηγορεῖν* der Sophisten. Setzt jenes das echte Miteinander der Suchenden voraus, so dieses lediglich ein Publikum, an das es sich wendet. Mit allem Nachdruck spricht Sokrates auf die epideiktische Langrede des Protagoras hin die Differenz aus: 'Ein Sinnesabgrund, glaubte ich, trenne das Miteinandersein im Sich-Unterreden von dem monologischen Reden vor einem Demos, einer Öffentlichkeit' (336 b 1).

Im weiteren Verlauf der Explikationen muß sich diese Differenz immer deutlicher herausheben. Für jetzt sei nur andeutend gesagt, daß für die sokratische Dialektik das Gespräch als ein Miteinander, Füreinander und Voneinander-her sich vollziehen muß aus der Tendenz zur Sacherhellung durch gemeinsames Sehenlassen; das sophistische Reden aber ist geleitet von der Tendenz, durch Sachüberkleidung und Vernebelung mit dem leeren Gerede (Phoné, nicht Logos) die Stimmung für den Erfolg zu bereiten. Beides ist Ausdruck der Existenzverfassung der Redenden: der Eigentlichkeit und Sachgegründetheit des Philosophen Sokrates, der Uneigentlichkeit und Wurzellosigkeit der Sophisten.

Charakteristisch bekundet sich dieser Wesensunterschied des aus der echten Gemeinschaft des Miteinander quellenden Dialegesthai von dem auf ein Publikum berechneten *λέγειν* oder *δημηγορεῖν* der Sophisten in einem scheinbar gleichartigen Phänomen, dem der *Bezauberung*. Oft genug wird sie als Effekt sophistischer Redekunst erwähnt, auch Sokrates verfällt ihr, wie es scheint — aber auch von Sokrates selbst gehen analoge Wirkungen aus. Man muß die totale Diskrepanz des Sinnes beachten, um beides recht zu verstehen. Sophistische Behexung ist eine Wirkung veruneigentlichender *Zerstreuung*, rauschhafte Benommenheit und Verstummen infolge der Abgelenktheit des Menschen von der Sache und sich durch die Phoné — sokratische Bezauberung wirkt nüchterne Besonnenheit und Verstummen infolge der *Zurückgedrängtheit* des Menschen auf die Sache und sich durch den Logos. Dort wird Gemeinschaft faktisch geleugnet und nur das anonyme und amorphe Publikum aus der Tendenz des Selbstgenusses heraus in einen wohligen Dunstkreis versetzt, im Dialegesthai wird Gemeinschaft nicht nur vorausgesetzt, sondern in ihre letzte Echtheit getrieben durch Rückführung der Unterredner auf sich selbst.

Solches ist freilich nur möglich, wenn die Synusia, das Miteinandersein, in dem die Dialektik des Sokrates sich entfaltet, ein ausgezeichnetes Miteinandersein (*συνεῖναι*) ist. Es ist der entscheidende Unterschied der platonischen Sokratesschilderung gegenüber den xenophontischen Berichten, daß Platon eben dieses Miteinander in seiner Besonderheit jeweils Duft und Luft des sokratischen Gesprächs werden läßt; gibt Xenophon höchstens die Sphäre an, in der die Mitunter-

1) Sokrates etwa erbietet sich trotz innerer Widerstände weiter an einem Gespräch teilzunehmen, *ἵν' ὃ προθυμεῖσθε συνουσία τε καὶ διάλογοι ἡμῖν γίγνωνται* (Prot. 338 c 6): Hier stehen beide Ausdrücke in enger Verknüpfung.

redner sich befinden, so läßt Platon immer die Atmosphäre fühlbar werden, in der sie atmen.

Sokrates kann nur von sich aus die Struktur des *συνεῖναι* mitbestimmen — spürt er beim Mitunterredner das Wirksamwerden einer gegensätzlichen Gestimmtheit, so wird es ihm gerade zur Aufgabe seiner dialektischen Lockerungsversuche, sie positiv zu überwinden und auch im andern die echte Grundbefindlichkeit für die Ermöglichung des fruchtbaren Gesprächs im Miteinander wachzurufen.

Beginnen wir, um das Positive sichtbar zu machen, mit dem Aufweis dieser gegensätzlichen Gestimmtheit. Im platonischen Protagoras wehrt sich Protagoras dagegen, die sokratische Forderung, das Gespräch in kurzen Fragen und Antworten zu führen, anzunehmen — denn, sagt er, wenn ich mich so unterreden würde, wie es der Mitunterredner wünscht, würde ich nicht tüchtiger als ein anderer erscheinen (Prot. 335a 6). Hier spricht Protagoras jene Grundgestimmtheit der sich Unterredenden im Miteinandersein aus, die durch einen Sinnesabgrund von der echten sokratischen Gestimmtheit geschieden ist. Protagoras ist einzig von dem Willen beseelt, dem anderen voraus zu sein, seine Überlegenheit zu wahren, seinen Sieg mit welchen Mitteln auch immer, zu sichern. Sein Logos ist *als* sophistischer agonaler Logos — aber mit jener für die Sophistik überhaupt kennzeichnenden Pervertierung der urgriechischen Idee des Agon, so nämlich, daß hier nicht mehr wie in Olympia der wahrhaft Tüchtige siegt, sondern, wer der Menge am besten gefällt. Es ist nicht die Stimmung, durch sachlich ausweisbare und verantwortliche Leistung immer der Erste zu sein, sondern die eines Rechthabenwollens um jeden Preis, eines eifersüchtigen und neidischen Ausseins auf Vorrang und Geltung. So ist das Reden der Sophisten als eine Verfallsform philosophisch aufweisender Rede von vornherein bestimmt durch die Rücksicht auf sich selbst. Platon hat für diese Gestimmtheit den zusammenfassenden Ausdruck Phthonos[1]; wenn diese neidische und eifersüchtige Gestimmtheit Gefahr wittert, den Sieg dem andern zufallen sieht — dann geschehen all jene launischen Ausbrüche oder Verkrampfungen, an denen der Protagoras reich ist: das *δυσχερῶς ἔχειν* (332a 1), das *παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι* (333e 2f.), das *οὐκ ἐθέλειν* (338e 2) usw. Und nicht ohne Ironie, freilich auch um zugleich die tatsächliche Lockerung dieser hartherzigen Gestimmtheit durch Sokrates anzuzeigen, läßt Platon am Ende des Dialogs (361e) den Protagoras sagen: *φθονερός* sei er in keiner Weise.

An diesem Gegenbild der Grundbefindlichkeit der Synusia läßt sich die sokratische zunächst negativ bezeichnen als das Fernsein vom Phthonos; was Sokrates beseelt, ist gegenüber dem stets auf die rückstrahlende Wirkung berechneten Legein der Sophisten die reine Gestimmtheit, im neidlosen Miteinanderaufzeigen und Sichtbarwerdenlassen des Seienden und seines Seins nichts als die Sache selbst zur Geltung zu bringen. Statt des verkniffenen Blicks der Sophisten, der halb auf die Sache blinzelt und halb auf die Wirkung des Legein selbst zurückschielt, waltet hier ohne alle Ängstlichkeit um das subjektive Voraussein der freie Augenaufschlag des reinen Vernehmenwollens dessen, was ist und wie es ist.

1) Vgl. dazu Hans Georg Gadamer, Platos dialektische Ethik, S. 35. Dieser Schrift dankt der Verfasser auch sonst wertvolle Förderung.

Ja, wenn sich jene sophistische Stimmung zum aussichtslosen Widerstand verhärtet, die Situation des Miteinander im Gespräch sich also heillos versteift, dann tut Sokrates, was für immer das wesentliche und einzig mögliche Verhalten des Philosophen gegenüber sachlich ungebundenem, ins Persönliche verranntem Gerede ist: er erklärt, keine Zeit mehr zu haben; dann ist sein Werk gescheitert und alles weitere *συνεῖναι* sinnlos geworden, ja, es ist dann gar kein *συνεῖναι* mehr, sondern ein bloßes *παρεῖναι* (335 b 2), kein Miteinandersein, sondern ein bloßes Dabeisein. —

Aber diese sokratische Gestimmtheit reiner Seinserschließung durch gemeinschaftliche Bereitung der Zugänglichkeit der Sache und gemeinschaftliche Freilegung des Sachfelds im Medium der sprachlichen Verständigung — diese Gestimmtheit ist nicht autark, sie schwebt nicht in sich selbst, sie ist nicht um willen bloßer Seinserschließung. Und hiermit stoßen wir erst nach den bisherigen mehr formalen Explikationen auf das konkrete Fundament seines Dialegesthai. Es ist verborgen lebendig auch im Gespräch mit dem Gegner, es liegt frei im Gespräch mit den Freunden.

Sokratisches *συνεῖναι* im Dialegesthai ist getragen durch die beiden ineinander verschlungenen Grundkräfte von Eros und Paideia. Auch im Dialog mit Protagoras ist, auf Protagoras hin gesehen, die eigentliche Triebkraft des sokratischen Dialegesthai die erotisch-pädagogische nüchterne Glut des sokratischen Wesens zum Menschenbild des großen und würdigen Gegners. Nicht um den unreinen Beginn einer ethischen Begriffswissenschaft geht es hier, nicht um eine abstrakte Diskussion sokratischer und sophistischer Prinzipien, sondern um den Versuch des Sokrates, aus Liebe zu dem jungen Hippokrates, der ihn bedrängte, in Protagoras selbst das echte philosophische Sein zu entbinden und ihn aus der Benommenheit in die Scheinhaftigkeit seines unechten, wurzellosen, an die Doxa des durchschnittlichen Meinens verfallenen Daseins zu befreien. Die herbe Mühsal der scheinbar logisch-ethischen Zergliederungen, die bittere Heiterkeit der übertreibenden Interpretationswillkür bei der Erklärung des simonideischen Gedichts, das ganze Ringen des Dialogs stammt aus diesem erotisch-pädagogischen Muß des Sokrates: gegenüber dem gefeierten Partner erwächst ihm die Aufgabe, nein: erwacht in ihm die Dämonie des Prüfens und Weckens, des Lockerns und Stachelns, um in dem erlauchten Mann selbst an Stelle der Betriebsamkeit unausgewiesenen Geredes die philosophische Leidenschaft wachzurufen, die von der Not des Wesentlichen gespannt ist. An die Stelle der rednerischen Verschleierungskunst und der an der Oberfläche richtigen, aber im Grunde nichtigen Vordergrundsweisheit des Protagoras soll die echte Suche nach der Weisheit treten; gelingt es ihm, den Protagoras aus seiner Scheinsicherheit zu reißen, aus seinem Wissensqualm in die kalte Luft des Ursprungs zu stellen, aus dem Gerede seiner unverbindlichen Abgeleitetheiten zu sachverpflichteter Schau und rechenschaftsbereiter Aussage zu treiben: dann hat der geheimnisvolle ironische Mann wieder einmal das Werk seiner Erziehung getan; dann hat er auch diesen großen Gegner aus dem Nebel der Benommenheit in die schmuckreich vorgetragenen durchschnittlichen Unverbindlichkeiten in die Nacht und Klarheit seines Nichtwissens gestellt und damit auf

sich selbst zurückgestellt. Sokrates wagt es, getrieben von der Notwendigkeit seines Selbstseins, es auch in Protagoras mäeutisch zu entbinden — auch auf die Gefahr hin, daß der gepriesene Weisheitslehrer einen erschreckten Blick in den Abgrund des eigenen Nichts wirft. Das ist der aus Eros und Paidaia des sokratischen *συνεῖναι* im Dialegesthai quellende tödliche Ernst der dialektischen Scherze und des Satyrspiels der Gedichterklärung.

Aber mit all dem sind wir erst in der vorletzten Sphäre, aus der die spezifische Weise des *συνεῖναι* der sokratischen Dialektik sich nährt. Um noch einen Schritt tiefer zum Ursprung zu gelangen, richten wir den Blick auf die beiden Gespräche, die im 'Protagoras' vor dem Gespräch mit dem Sophisten selbst stehen: das Rahmengespräch und das Vorgespräch. Man hat beide bisher lediglich als literarische Kunstmittel des Platon gewertet, ohne ihren für die sokratische Dialektik *entscheidenden* philosophischen Gehalt zu sehen. Im Rahmengespräch schickt sich Sokrates, der von dem eben abgeschlossenen Gespräch mit Protagoras kommt, an, es einem Freund ausführlich wieder zu erzählen. Da eine eingehende Interpretation hier unmöglich ist, sei nur gesagt, daß mit diesem Rahmengespräch Platon eben im lichtesten Stoff, in dem Zauber einer urbanen Leichtigkeit die erotisch-pädagogische Situation bildhaft macht, aus der sokratische Dialektik quillt; aus dem heiter-witzigen Geplauder drängt der Ernst des sokratischen Philosophierens und Mitteilens mit seinen entscheidenden Ansprüchen. Das *Rahmen*gespräch sagt, daß das folgende Gespräch nicht allen erzählt wird, nicht alle angeht, sondern nur die, die mit Sokrates auf dem Wege zu sich selbst sind. Und zugleich offenbart es die indirekt appellative Funktion sokratischen Philosophierens dadurch, daß in der nacherzählenden Hinwendung zu dem durch Liebe erschlossenen und in die personale Verantwortung gestellten Freund das Sein dieses Freundes selbst in die Fragwürdigkeit und in die Entscheidung zum eigentlichen Selbstsein gestoßen wird.

Im *Vor*gespräch, in dem Sokrates erzählt, wie er noch in der Nacht von dem feurig-begeisterten Hippokrates geweckt wird, der von dem allgemeinen Zug des rühmenden Geredes in der athenischen Öffentlichkeit mitgenommen ist, verdichtet sich die erotisch-pädagogische Ursprungsluft sokratischer Dialektik. Es zeigt sich, daß Sokrates den hingerissenen Hippokrates aus dem viel tieferen Schlummer seiner Selbstverlorenheit wecken muß; er beginnt dies Werk, indem er langsam Bedenklichkeit um Bedenklichkeit im Unwesen des Sophisten sichtbar werden läßt — und dann doch mit Hippokrates zu Protagoras geht. Und wieder im Verlauf des Gesprächs spricht er selbst es deutlich aus: nicht um wissenschaftliche Diskussionen mit Protagoras zu pflegen, ist Sokrates gekommen — sondern um des Hippokrates willen, aus Liebe zu dem jungen, von der Sehnsucht nach staatlichem Wirken und Ruhm trächtigen Menschen! Aus solcher Liebe zum adligen Menschenbild stammt zuletzt die sokratische Dialektik, aus der Bekümmernis und Sorge um die selbstwesentliche Seinserfüllung der geliebten Freunde. Man muß die Anwesenheit des Hippokrates für das lange Gespräch im Auge behalten — und festhalten, daß zuletzt um seinetwillen Sokrates alles wagt, was er unternimmt. Und wenn zum Schluß des gesamten Dialogs Sokrates scherzt,

er sei dem Hausherrn, dem schönen Kallias zuliebe, dageblieben — so entnehmen wir aus dieser tiefsinnig schimmernden Ironie das Wesentlichere, was ihn trieb und hielt — und wovon Sokrates nicht sprechen kann. Der aufgewühlte Mann verhüllt sich ironisch scherzend und weist doch zugleich in den Ursprung jenes Wesentlichen zurück: den erotisch-pädagogischen. Dem Kallias zuliebe ist er dageblieben — gewiß, in der Schicht attischer Gesellschaftlichkeit; aber in der Tiefe seines Herzens doch wohl — dem Hippokrates zulieb. So weist die äußerste Grenze des Dialogs noch einmal zurück, nicht in plumper Greifbarkeit, aber für den rechten Leser Platons deutlich genug, auf das Vor- und das Rahmengespräch, das ja, wie den Anfang des Ganzen, so die Fortsetzung des scheinbaren Endes enthält: ein Ring, dessen unendliche Bindekraft die Liebe zur Eigentlichkeit des Menschseins ist: in Protagoras, wie im Gefährten, wie im geliebten Freund.

Damit sind die Grundlagen der sokratischen Dialektik im Sinne des Wie des Miteinanderseins bezeichnet. Aber mit all dem ist der Akzent erst auf die Synusia dieses Dialegesthai gelegt, gewissermaßen auf das Dia-, während das Legein selbst noch unerörtert blieb. So sei dieser Charakter wenigstens in Kürze noch betont: die Gemeinschaft, aus der heraus das Dialegesthai sich vollzieht, ist nicht die ungegliederte Einheit einer mystischen Identifikation der Personen, sondern zeigt die Gesondertheit ihrer Mit-Glieder eben im Kampf und Einverständnis des Zwiegesprächs. Das Legein als eine Grundbestimmung menschlichen Seins stiftet das Medium aufweisenden Ringens und möglicher Verständigung. Nicht ein stummes Händereichen, nicht der sprachlose Blick, nicht eine Kommunikation in der stillen Umarmung des anderen Daseins — sondern die menschliche Rede, in ihre äußerste Möglichkeit, in ihr ursprünglichstes Wesen gezwungen, befreit von aller Trübnis des alltäglichen Verfallens an die öffentliche Ausgelegtheit, ist das Mittel, mit dem das im Verborgenen liegende Sein des Seienden und des Daseins sich enthüllt. Denn dieses Legein ist es, was das reine Sehenlassen im gemeinsamen Suchen in die Sphäre der Mitteilbarkeit bringt.

Erst in solcher Sphäre der Mitteilbarkeit *über* der Dumpfheit vitalen Einverständnisses und *vor* der Wortlosigkeit mystischer Einung ist thematischer Gehalt möglich. Nach diesem thematischen Gehalt der sokratischen Dialektik und seinem Sinn fragen wir jetzt.

3. DER THEMATISCHE GEHALT DER SOKRATISCHEN DIALEKTIK UND SEIN SINN

Sokratische Dialektik hat im Kerne nur ein einziges gegenständliches Thema ihrer Erhellung: die Arete. Auch wo sie sich im Ausgang von der Sphäre handwerklichen oder beruflichen wissenden Verfügens ins Werk setzt, geschieht dies nur als Weg zur Durchsichtigmachung der Arete.

Daß faktisch sehr häufig der Absprung zur Klärung der Phänomene der Arete im Bereich des technischen Verfügens genommen wird, ist nicht gleichgültig: es ist kennzeichnend für das, als was die Arete selbst verstanden ist. Sokrates nimmt überall das unverkürzte Sich-selbst-verstehen des menschlichen Daseins in seiner alltäglichen Welt zum Ansatz seiner philosophischen Durchdringungen.

Diese für die platonischen Frühdialoge, also die Spiegelung der sokratischen Dialektik, geradezu konstitutive Weise des Aufbruchs der dialektischen Besinnung muß positiv verstanden und expliziert werden. Es genügt nicht, daß man dem Platon nachredet, sein Sokrates rede immer von Walkern, Schustern und Köchen, und der Ausgang von ihrem Wissen und Können sei seine *εἰωθυῖα μέθοδος*. Man muß den Daseinsgrund der Möglichkeit und den wegweisenden Sinn der Wirklichkeit solcher „Umwege" erfassen. Wenn sokratisches Dialegesthai aus solchen Bereichen zu sich selbst aufbricht, so ist dies nur möglich, weil ihm als die Welt, in der menschliches Dasein sich zunächst und zumeist umsichtig handelnd aufhält, primär die Zeug- und Werkwelt des alltäglichen Besorgens gegenwärtig ist. Sokrates geht also von keinerlei philosophischen 'Anschauungen' über das Sein des Menschen in der Welt aus: der Mensch findet sich bei ihm keineswegs eingeschlossen in die Subjektivität seines Bewußtseins, aus der er sich mühsam die Brücke zur sogenannten Realität der Außenwelt zu schlagen hätte; diese wieder ist ihm keineswegs etwa Dingwelt oder Körperwelt; nichts von solchen 'philosophischen' Überlegungen quält ihn; Sokrates nimmt je und je den Ausgang von der alltäglichen Welt des besorgenden Umgangs, welche sich der Analyse als ein unmittelbarer Verweisungszusammenhang von zuhandenem Zeug darstellt. Und analog sind die Menschen, die der unbefangen geöffnete Blick des Sokrates in dieser Welt, der Umwelt, vorfindet, nicht animalische Wesen, in die ich mich einfühle, sondern die Werker, Walker, Schuster und Köche, Ärzte und Flötenlehrer der Umwelt. Bei Sokrates stammt dieses Verhalten natürlich nicht aus ontologischer Analyse, sondern aus der unmittelbaren Faktizität seines philosophischen Wesens. Aber für die Interpretation ist es wichtig, es in seinem philosophischen Sinn zu erhellen. Welcher Abgrund liegt etwa zwischen solchem Ausgehen des Philosophierens und dem des Descartes, das sich eine viel größere Radikalität nur deshalb vindizieren kann, weil die faktische Ursprungssituation menschlichen Seins in der Welt von vornherein verdeckt und verstellt ist. Bei Sokrates ist sie schlicht gegenwärtig.

Ruht also die Möglichkeit solcher 'Methode' in der faktischen Ursprünglichkeit philosophischen Verstehens, so der wegweisende Sinn ihrer Wirklichkeit darin, daß uns mit ihr bedeutet wird, auch die Arete selbst, zu deren erhellender Durchdringung solcher Weg lenkt, sei in ihrer Funktion im Ganzen des menschlichen Daseins zu verstehen; das heißt: es gilt, sie zunächst in dem durchschnittlichen Verständnis ihrer selbst zu wissen, um sie dann in die Ursprünglichkeit ihres Eigentlichseins zu zwingen. Eben dies ist es, was in der thematischen Analyse des sokratischen Dialegesthai immer wieder geschieht.

Arete — dies ist das ewige Thema sokratischen Forschens und Prüfens. Der Gang zu dem Verständnis ihres Wesens geschieht nur im Selbstverstehen des menschlichen Daseins. Arete ist kein abstrakter Begriff einer Ethik oder Moralwissenschaft, Arete ist das Zentrum des menschlichen Wissens um sich selber. Arete kann daher nicht als eine isolierte Idee in kalter Unbeteiligung durch den Verstand zergliedert werden, sie kann nur in dem unendlichen Gespräch der sokratischen Dialektik immer tiefer aus dem Sein des Daseins selbst verstanden werden.

Das Wissen um Arete als das Sich-selbst-verstehen des menschlichen Daseins aus seinem Seinkönnen, ist kein spezialistisches Wissen gelernter Berufe, es ist das Wissen eines jeden menschlichen Daseins als solchen um sich selbst: solches Wissen ist konstitutiv für Existenz. In ihm versteht sich diese aus dem her, worumwillen sie ist: nämlich der Möglichkeit ihrer Selbstverwirklichung. 'Das Dasein versteht sich aus der Arete' bedeutet: Dasein versteht sich als Möglichsein, als Seinkönnen, als Sein um willen seiner selbst.

Weil aber dergestalt in dem Wissen um Arete der Grundcharakter jeglichen Daseins sich ausspricht, gerade deshalb gerät notwendig dies Wissen zunächst und zumeist in die Durchschnittlichkeit einer öffentlichen Auslegung. Zunächst und zumeist versteht sich Dasein nicht aus seiner eigensten Möglichkeit, sondern aus dem nivellierten Daseinsverständnis des Man. *Deshalb* ist das zunächst verfügbare Wissen um Arete nicht das um den Anspruch der Selbstverwirklichung der Existenz, sondern das um den Anspruch des Sichverhaltens in der Polis als dem aufdringlichen Man. Das aus dem Man verfügbare Wissen um Arete stammt daher notwendig aus der politischen Atmosphäre. Der Mensch als Bürger der Polis versteht sich in seinem Dasein aus dem Anspruch seiner Bürgerpflicht. Dies ist das durchschnittliche Selbstverständnis des antiken Daseins aus der Arete.

Wenn Sokrates auf die Erhellung der Arete aus ist, um sie aus der Nivelliertheit dieses Selbstverständnisses in der öffentlichen Auslegung zu ihrem Eigenwesen und ihrer Ursprünglichkeit zurückzutreiben, so geht er doch von dem generellen Verstehen dieser Art aus, weil so für ihn und den Mitunterredner eine selbstverständliche gemeinsame Basis sich ergibt. Dies ist in allen Fällen festzuhalten; auch wo, wie beispielsweise im Protagoras, scheinbar mit reinen Begriffen der Einzeltugenden gearbeitet wird, stellt sich bei näherem Zusehen und in Bereitschaft, auf die platonischen Winke zu achten, heraus, daß die Aretai gerade nicht als isolierte Abstrakta, sondern in der Verwurzelung in der konkreten Welt des politischen Handelns verstanden sind.

Aber was tut nun Sokrates im Vollzug der dialektischen Erhellung der Arete? Er prüft gerade den aus dem alltäglichen Selbstverständnis im Man verfügbaren Anspruch auf das Wissen um die Arete —, d. h. den Anspruch des Daseins, in diesem Wissen um Arete sich selbst als aus der Arete lebend zu verstehen. Denn dies gehört wesentlich diesem Verständnis zu, daß es nicht ein leeres Wissen um Arete ist, sondern daß in diesem Wissen das Dasein sich selbst als aus der Arete sich vollziehend ergreift: Protagoras erklärt es als Verrücktheit, wenn einer nicht behaupte, er sei gerecht (323 b). In der sokratischen Prüfung nun jenes Anspruchs auf Wissen um die Arete — d. h. des Anspruchs des Selbstverständnisses des Daseins aus der Arete — stellt sich heraus — (Sokrates weiß es zwar schon, weil er in der Ursprungssphäre sich hält) — daß der Anspruch sich nicht auszuweisen vermag. Das Wissen um Arete erweist sich als Befangenheit in der Doxa des Man, als Benommenheit von der durchschnittlichen Auslegung, als ein Nichtwissen hinter dem Ausdruck eines Scheinwissens.

Der ganze Vollzug des sokratischen Dialegesthai geschieht nun in der Tendenz, den Geprüften auf mannigfache Weisen (die nachher noch zu betrachten sind)

zu der Erschütterung seiner Scheinsicherheit zu führen, ihn aus der Verhärtung in die abgeleiteten Auslegungen zur vergessenen Ursprünglichkeit seines Eigenwesens zu treiben. Dies ist der Sinn des thematischen Gehalts seines Dialegesthai; denn indem er die Arete aus dem unzureichenden Selbstverständnis des von sich selbst abgeglittenen Daseins im Man, aus dem, was als Arete gilt, auf das Verständnis ihres wesentlichen Seins zurückzwingt — nimmt er den Menschen selbst, der sich mit ihm unterredet, zurück in seine ursprüngliche Heimat. Doch mit dieser Bemerkung deuten wir schon auf die Schlußbetrachtung voraus.

Zunächst sei zur Illustrierung des Gesagten wieder der Protagoras herangezogen. Hier geht die Unterhaltung zwischen Sokrates und Protagoras scheinbar um das Problem der Lehrbarkeit der Arete. Sokrates stellt die Frage nach der Einheit der Arete, genauer dann: nach dem Seinscharakter dieses Einheitseins. Sokrates beweist, mit groben logischen Schnitzern übrigens, die Identität der Einzeltugenden in der Sophia. Er muß diesen Beweis im Widerstand gegen Protagoras durchführen, obwohl er damit gerade dem Protagoras das Fundament seiner eigenen These, nämlich die Lehrbarkeit, bereitstellt — während Sokrates als Ausgangsthese ironischerweise die Nicht-Lehrbarkeit ansetzte. Wir können jetzt nicht bei dem tiefen Sinn der scheinbaren Tautologien des Sokrates verweilen und noch nicht die existenzielle Funktion seines Unternehmens bezeichnen: nur den thematischen Sinn seiner Explikationen wollen wir zu fassen versuchen. Während Protagoras, seinem sophistischen Wesen entsprechend, notwendig in der Sphäre der abgesonderten Einzeltugenden verweilt und auch durch Sokrates zunächst nicht aus dieser Oberflächenbetrachtung abgedrängt werden kann, richtet Sokrates von Anfang an den Blick in die Ursprungseinheit der Arete in der menschlichen Existenz; dem Sophisten Protagoras ist die Verwurzelung der Phänomene in einem personalen Einheitsgrunde unsichtbar, Sokrates weiß darum — freilich nur im Medium und Horizont eines Nichtwissens, in dem das leidenschaftliche Suchen wach bleibt nach der Einheit; sokratische Dialektik aber will nun gerade den Mitunterredner von den Oberflächenrichtigkeiten der Außenbetrachtung, von dem Genügen an der zerstiebenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, von dem unsteten Flackern der Zufälligkeiten zur Öffnung des Blickes in den Ursprung, zur Betrachtung von innen, zu der *im nichtwissenden Wissen unruhigen Ruhe in der Einheit des abgründigen Grundes* führen. Dazu dient eben die ausführliche Erörterung der Einheitsfrage.

Diese Einheitsfrage ist nicht aus theoretischem Interesse einer ethischen Wissenschaft gestellt, sie ist nur Mittel zum Aufbrechen der Wesensfrage. Sokrates selbst macht zum Schluß des Dialogs auf diesen philosophisch thematischen Sinn seiner Anstrengungen aufmerksam (360 e 7 f): nur deshalb fragt und forscht er nach all dem, was er mit Protagoras aufgerührt hat, weil es ihm darauf ankommt, was es eigentlich mit der Arete auf sich habe, was ihr Wesen sei. Auch die Einheitsfrage also ist ihm nur Mittel zu dieser Wesenserkenntnis, weil ja in der Seinsweise und im Seinssinn dieser Einheit sich das Wesen der Arete bekundet.

Also wäre der letzte Sinn der sokratischen Dialektik Wesenserkenntnis ethischer Phänomene? Das anzunehmen, wäre kaum ein geringeres Mißverständnis

der sokratischen Dialektik als der Glaube, es sei ihm auf Induktion und Definitionen angekommen. Wir können uns dem letzten Sinn seiner Dialektik, dem Sinn, durch den allein sie schließlich philosophisch ist, nähern, wenn wir nun zum Schluß die Vollzugsweise seines Dialegesthai und darin seine existenzielle Funktion in den Blick zu nehmen versuchen.

4. DIE VOLLZUGSWEISE DES SOKRATISCHEN DIALEGESTHAI UND SEINE EXISTENZIELLE FUNKTION

Wir sagten, es stelle sich beim sokratischen Prüfen des Anspruchs auf Daseinsverständnis aus der Arete heraus, daß das beanspruchte Wissen nicht ausweisbar ist, nicht standzuhalten vermag. Was also Sokrates im Dialegesthai verlangt, ist zunächst, daß es sich in der Weise des 'Logon didonai' vollziehe, als Rechenschaftsgabe.

Solche Rechenschaftsgabe bedarf, wie aus der sokratischen Leitung einer dialektischen Erhellung immer wieder ersichtlich wird, besonderer Zubereitung. Soll sie rein vollziehbar sein, so muß jeder Blick auf etwas anderes als auf die Sache selbst streng vermieden werden — etwas, was auch Sokrates dem Protagoras immer wieder deutlich zu machen versucht: nicht in der Launenhaftigkeit und Bequemlichkeit des 'wenn du willst' und 'meinetwegen', nicht im Hinsehen auf das *ἡδύ*, die Annehmlichkeit des prüfenden Forschens, kann Rechenschaftsgabe geschehen; nur in strengster Bindung an die Sache selbst, nur in rückhaltloser Verantwortung vor ihr selbst, im Freiwerden von allen Trübungen des Blicks durch den Hang zur erleichternden Verschleierung, den Drang zu vorzeitiger Beruhigung in einem vermeintlichen Wissen. Die Rechenschaftsgabe im Dialegesthai will ja auf den letzten Grund stoßen, aus dem die beanspruchten Seinsmöglichkeiten im Verständnis der Arete als dem Selbstverständnis des Daseins in ihrer Ursprünglichkeit selbst, auf jede Gefahr hin, ergreifbar werden. Dieser Prozeß, das Wesen der Arete zu finden und zwar als das Wissen um das Gute, aus dem her menschliches Dasein als Seinkönnen sich selbst ergreift, ist voll heimtückischer Gefahren, die aus der Selbstverdeckungstendenz des menschlichen Daseins entspringen. Gegen sie ist Sokrates auf der Hut.

Das Logon didonai der sokratischen Dialektik vollzieht sich daher nicht in einlinigem Geradezu, sondern in gebrochener Indirektheit durch die Verflechtung mehrerer Vollzugsweisen. Aus der Vielfalt dieser seien wenigstens zwei abgehoben: das *σκέπτεσθαι* und das *ἐλέγχειν*. Wir müssen uns bemühen, uns in die Nähe der eigentlichen Bedeutung dieser Ausdrücke zu bringen; wenn wir aus der Sterilität der philosophiehistorischen Beschäftigung in die Nähe der wesentlichen Geschehnisse des Philosophierens der Griechen kommen wollen, gilt es die Lexikaformeln, welche die einmal lebendig gewesenen, aber heute starr und obsolet gewordenen Erlebnisausdrücke vermoderter Interpreten enthalten, zu überwinden; das Verständnis muß darum ringen, sich in den tragenden Boden zu senken, dem die sokratischen Selbstauslegungen seines Tuns morgendlich und beweglich, nicht als fixierte Termini und dogmatische Formeln, entwuchsen.

Was besagt also *σκέπτεσθαι* als Vollzugsweise des im Dialegesthai geschehenden Logon didonai — jenes *σκέπτεσθαι*, zu dem Sokrates in allen mög-

lichen präpositionalen Verstärkungen immer wieder und unermüdlich aufruft? Es bedeutet ursprünglich ein Um-sich-sehen nach etwas, was sich zeigen will, zumal in der Ferne zeigen will — ein vorsichtiges und spähendes Umherblicken. Auch bei Sokrates nun bezeichnet es nicht ein abstrakt forschendes Verhalten in sogenannter theoretischer Haltung, sondern ein in gespannter Bereitschaft waches Hinsehen, das, was sich zeigen will, das Phainomenon, als ein solches zu sehen, als was es sich in Wahrheit zeigt. Es liegt darin, daß das, was in seinem Sein entdeckt werden soll, ein Verborgenes ist, ein etwas, um dessen Anschauung gerungen werden muß, das sich nur der Anstrengung des prüfenden Hinsehens sehen läßt, nicht dem bloßen Angaffen. In diesem Hinsehen liegt aber als die Bedingung seiner Ermöglichung das Aufsehen aus der Benommenheit durch die unmittelbare Umwelt und das Absehen von sich selbst als dem beliebigen Ich. So bedeutet also das *σκέπτεσθαι* das aufsehend-absehende Hinsehen auf das sich Zeigen-wollende; das Aufsehen aus der Verlorenheit an die gegenwärtige Umwelt, das Absehen von sich und das angestrengte prüfende Hinsehen auf das Sein des Sich-zeigenden, das Phainomenon.

Hier also hat das sokratische Dialegesthai den Sinn der phänomenologischen Intuition, die ja das direkte Gegenteil der Forderung einer billigen Anschauung des am Tage Liegenden ist. Mit einem Wort ist hier noch einmal zu erinnern, daß in der sokratischen Dialektik sich das *σκέπτεσθαι* auf der Grundlage des *συνεῖναι* vollzieht im Miteinander, Füreinander und Voneinanderher des Sehens und Sehenlassens.

Dieses aufweisende Sehenlassen kreuzt sich aber nun mit einer scheinbar gegenläufigen Tendenz, der des *ἐλέγχειν*. Wenn wir diesen Ausdruck freilich mit 'Widerlegen' wiedergeben, entgeht uns sein unheimlicher, aufwühlender und angreifender Sinn mit der Fülle alles dessen, was für ein griechisches Ohr mitklingt: *ἐλέγχειν* heißt bei Homer verschmähen und verachten; das kann man den, den man durch überführendes Widerlegen beschämt; auch dann aber deckt man ein verborgenes Sein auf; dies schließlich kann man dann auch erreichen durch ausforschen und ausfragen. Wenn also in der sokratischen Dialektik diese ganze Bedeutungsmannigfaltigkeit in ihrem einheitlichen Zusammenhang sich erfüllt, so kann es sein, daß trüber Grund erbarmungslos ins richtende Licht gerät.

Zu diesem Widerlegen benutzt Sokrates bekanntermaßen, wie ja auch im Protagoras, eristische und sophistische Trugschlüsse. Man hat darüber gestritten, was dabei unabsichtliches Versagen und was dabei absichtliche Täuschung ist. Natürlich liegen bei Sokrates keine unabsichtlichen Fehlschlüsse aus mangelnder logischer Kraft vor, sondern es sind bewußte Fangschlüsse zur Widerlegung des Gegners. Aber um so schärfer wird das Problem: wie verträgt sich solches Vorgehen mit der Reinheit des Logon didonai, der Sachverantwortung? Soll lediglich der Gegner im Gestrüpp der sokratischen Dialektik sich verfangen, wie man in der Tat gesagt hat, damit Sokrates sich an dem hilflosen Gezappel des in seine Blamage Verstrickten ergötze? Sokrates hat ernstere Anliegen, auch wenn er sie in dialektischen Scherz verhüllt: er möchte seinen Gegner mit diesem Vorgehen ins Lernen zwingen, ihn gerade aus dem Spiel mit den Täuschungen, die im bloßen

Legein liegen, freimachen zum Blick auf die Sache. Es kommt ihm alles darauf an, diesen Blick auf die Sache selbst im Gegner freizubekommen, selbst mit eristischen Mitteln. Er ist auch durch diese für ihn gegenüber der Sachanschauung sekundären logischen Formen hindurch einzig auf die Sache gerichtet und von dem Willen beseelt, in der Widerlegung des Gegners, der solche Formen nicht durchschaut, die Sache selbst für ihn freizulegen. Er kämpft gewissermaßen auf dem Niveau des Gegners, mit dessen eigenen Waffen, aber in überlegener Verwendung: während der Gegner sich meist von den in der Sprache liegenden Verdeckungsmöglichkeiten mitnehmen läßt, bleibt Sokrates auch durch sie hindurch auf die Sache selbst gerichtet — und benutzt die Mittel des Gegners nur, um ihn schließlich aus seiner Befangenheit in das Formale zur Entdeckung der Sache selbst zu lenken. Verkehrt also ist es, an solche Stellen Erwägungen über den Stand des logischen Vermögens zu knüpfen: damit reißt man sie aus ihrem lebendigen Sinnzusammenhang.

Aber das Wichtigste über die Vollzugsweise des sokratischen Dialegesthai ist noch nicht gesagt: alles, was wir bisher als Logon didonai, *σκέπτεσθαι* und *ἐλέγχειν* charakterisierten, vollzieht sich in der Weise der Ironie. Die Ironie ist das universelle Medium, in das die gesamte sokratische Dialektik getaucht ist. Ironie ist konstitutiv für die Seinsweise des sokratischen Dialegesthai. Wird daher die Ironie nicht im Nachvollzug des philosophischen Geschehens echt verstanden, so wird die sokratische Dialektik überhaupt nicht verstanden; denn die ironische Schwebe des sokratischen Dialegesthai ist zugleich das Signum für die Indirektheit seines ganzen Tuns: nur indem man dieses Signum in seinem Sinn versteht, vermag man den auf das eigentlichste und ursprünglichste Anliegen des sokratischen Philosophierens hindeutenden Winken zu folgen. Diese sokratische Ironie, gründend im Kern seiner philosophischen Existenz, darf nicht mit der platonischen identifiziert werden, welche als ein transparentes Fluidum den schwer faßlichen schwebenden Glanz, die schimmernde Leichtigkeit und zugleich die im Gekräusel der Oberfläche sich verhüllende bewegte Tiefsinnigkeit des platonischen Mitteilens bestimmt. Über die sokratische Existenzironie hat Unvergleichliches und seither nicht Erreichtes *S. Kierkegaard* an den Tag gebracht — dieser große reflektierende und auch über die Ironie reflektierende Ironiker, der sich selbst so sokratesnahe fühlte, daß er nach seinem Tode mit dem Herzklopfen der Begeisterung sich ihm zur Visitation stellen will. Es kommt insbesondere darauf an, diese sokratische Ironie nicht plump zu vergröbern, indem man sie einfach als die ins Gegenteil verkehrte Äußerungsweise des wirklich Gemeinten auffaßt, und sie nicht zu isolieren auf deutlich spürbare ironische Wendungen und Tricks. Sie muß als das universelle Medium seines Dialegesthai gesehen und begriffen werden. Immer verhält es sich mit Sokrates so, wie es Goethe mit tiefem Recht auch von Kant gesagt hat: er beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus. Hieraus erwachsen Stufen und Richtungen des ironischen Verhaltens, die hier nicht alle beschrieben werden können.

Ironisch ist immer schon der faktische Ansatz des sokratischen Dialegesthai, das nie aus einer direkten Bestreitung des Wissensanspruchs des Mitunterredners

aufbricht, sondern oft in der Form: eine Kleinigkeit fehlt mir noch zum Verständnis — in der scheinbaren Hinnahme des vom Gegner Gesagten nur um einen Zusatz bittet. Gerade hieraus aber entfaltet sich dann die auf Kern und Wesen der Sache dringende dialektische Prüfung, in der jedoch durchgehends in derselben ironischen Weise die beanspruchte Sicherheit der Sophia dem Gegner versichert bleibt. Diese Ausgangsironie des sokratischen Dialegesthai ist eine Form der Gegensatzironie: gegenüber einem Überfluß von Weisheit unwissend zu sein und doch von gutmütiger Bereitwilligkeit. Sokrates kennt aber auch die Ironie der übertreibenden Identifikation, wie sie Kierkegaard beschrieb: 'Im Verhältnis zu einem albernen aufgeblasenen Wissen, das über alles Bescheid weiß, ist es ironisch richtig mitzugehen, von all dieser Weisheit entzückt zu sein, sie mit jubelndem Beifall anzuspornen, ständig höher und höher zu ständig höherer und höherer Tollheit aufzusteigen, obwohl der Ironiker sich derweil bewußt ist, daß das Ganze leer und inhaltlos ist. Gegenüber einer faden und inepten Begeisterung ist es richtig, sie mit immer himmelschreienderem Jubel und Lobgesang zu überbieten, obwohl der Ironiker sich bewußt ist, daß diese Begeisterung die größte Albernheit der Welt ist.'[1]) Diese Form der Ironie erfüllt weite Strecken des zweiten Teils des Protagoras, wo die Geige des Dialektikers in die Hand des epideiktischen Trompeters gelegt ist und Sokrates in den übertreibenden Karikierungen der sophistischen Logoi und Interpretationen ein extremes Beispiel dieser identifizierenden Ironie gibt. Freilich: auch in solchem Spiel waltet zuletzt noch der Ernst des sokratischen Philosophierens.

Diese ironische Gesamtstimmung verdichtet sich gegen das Ende der sokratischen Gespräche — und dies aus wesentlichen Gründen. Sie verdichtet sich so sehr, daß auch, was faktisch, durch den Vollzug des sokratischen Logon didonai, über die Möglichkeit echten Daseinsverständnisses aus der Arete als dem einheitlichen Quellgrund an Wissen explizit und transparent geworden ist, von Sokrates niedergehalten, gleichsam aus dem Blickfeld des feststellbaren Wissens abgedrängt wird. Dafür wird z. B. im Protagoras die ironische Situation bis zur Paradoxie und zur völligen Vernichtung der Logoi gesteigert. In dem Vollzug des Dialegesthai zerrinnt der Anspruch des Wissens, der im durchschnittlichen Daseinsverständnis beschlossen liegt. In diesem Zerrinnen weist sich das Nichtwissen auf. Im Protagoras erscheint dies Nichtwissen in der Form der paradoxen Verstellung der Ausgangsthesen. Sokrates, eingangs die Nichtlehrbarkeit der Tugend behauptend, ist jetzt bei der ursprünglich protagoreischen These der Lehrbarkeit der Arete gelandet, da ihm alle Arete als Episteme sich zeigte — Protagoras, eingangs die Lehrbarkeit der Arete als selbstverständlich hinstellend, möchte nun dem Nachweis der Lehrbarkeit sich gerade entziehen — und also die vermeintlich sokratische These annehmen. Was soll die Paradoxie dieses Thesentausches in der gegenseitigen Konversion? In der Tat: sachlich ist das Resultat von fataler Nichtigkeit; Sokrates und der Sophist stehen in der Tat vis à vis du rien; sie stehen (nach Kierkegaard) einander gegenüber wie die beiden Kahlköpfigen, die nach langem Streit endlich einen Haarkamm fanden.[2])

1) Begriff der Ironie S. 208 Sch. 2) Ironie 45ff.

Aber was besagt das ἄτοπον dieser Paradoxie? Sachlich die Einsicht, und zwar die gemeinsame Einsicht in das Nichtwissen — in die Unsicherheit des Bisherigen. Und damit bricht die letzte Bedeutung der sokratischen Dialektik auf. Wenn Sokrates zum Schluß des Protagoras sagt (361 c 2): 'nun sehe ich, daß das alles heillos verwirrt ist' — so spricht er in seiner Weise das positive Resultat aus. Was er erreicht hat — ist philosophische Unruhe, die schöpferische Ratlosigkeit philosophischer Verwirrung. Diese philosophische Unruhe zu erregen, ist also doch wohl kein so billiges Geschäft, wie man gemeinhin wähnt, wenn Platon einen ganzen langen Dialog dazu braucht, sie echt zu erzeugen und fruchtbar ins Werk zu setzen. Sie bedeutet das Abfallen der Alltagsverschalungen des Menschen, das Durchstoßen durch die Doxai der durchschnittlichen Auslegungen der Öffentlichkeit, das Freiwerden von allen billigen und aufdringlichen traditionell zuhandenen Verkleidungen, formalen Schemata und entwurzelten Distinktionen; sie bedeutet das Zusammenbrechen des Kartenhauses des Man, in dem wir alle durchschnittlich wohnen. Aus solchem Zusammenbruch der oberflächlichen Bequemlichkeit des Daseins in glatten Sicherungen zur Unruhe der philosophischen Verwirrtheit folgt nicht chaotisches Taumeln, sondern produktiver Prozeß. Denn erst nachdem in solcher Weise der Boden gelockert und bereitet ist, kann ihm die echte Entschlossenheit des Sich-selbst-durchsichtig-werdens durch die Anstrengung schauender Erkenntnis aus dem Ursprung entwachsen. Erst nachdem nicht nur Sokrates, der von vornherein im Wissen des Nichtwissens lebt, sondern auch der Partner die Einsicht des Nichtwissens nach langem Sträuben und Kämpfen gewonnen hat, kann das Dasein zur Gewinnung eines echten Wissens auf den Weg zu sich selbst gebracht werden.

Nun ist uns die letzte, die existenzielle Funktion dieser Dialektik faßbar: diese Dialektik ist Philosophie als Existenzvollzug. Nun begreifen wir, warum Sokrates an den wenigen Stellen, wo ihn die Leidenschaft und Not seines Werkes zwingt, scheinbar aus der Verhüllung seiner ironischen Indirektheit herauszutreten, immer mit einem Akzent ohnegleichen das Personalpronomen setzt: es gilt, sagt er (348 a 5): 'die Unverborgenheit der Wahrheit und uns selbst zu erproben'; mein Anliegen ist, sagt er gegenüber lahmen Zugeständnissen und Verlegenheitsfloskeln des Protagoras, *ἐμέ τε καὶ σὲ ἐλέγχεσθαι* und dadurch aufs beste *τὸν λόγον* (331 c 6, 333 c 7 f.). Erbarmungslos steht es da: um mich und Dich geht es bei diesem Dialegesthai, nicht um spielerische Beliebigkeiten; Deine Existenz und nicht minder meine Existenz ist betroffen von dem dialektischen Klarheitsdrang zur Entscheidung über das Dasein. Sokratische Dialektik bekundet sich als Erhellung der Daseinsgrundlagen, als Prüfung und Gefahr auf Leben und Tod. Sokratische Dialektik vollzieht sich hinter Scherz und Ironie und lächelnder Verhüllung als aufwühlendes Wagnis, das den Einsatz des Selbst heischt bis zum heroischen Standhalten vor dem sich auf dem Grunde dieses Selbstseins enthüllenden Nichts. Das ist der unausschöpfbar tiefe Sinn des Nietzschewortes: 'Sokrates — da bleibt mir nichts als ich mir selbst'.

Der ganze Vollzug dieses Dialegesthai aber steht darum in der Abblendung auch sichtbar gewordener Wissensmomente, in der Indirektheit des Ironischen,

weil philosophierend der provokante Appell der Existenz nur so geschehen kann: nicht als direkte ethische Paränese, nicht als unmittelbare moralische Forderung, nicht als Resultat einer systematischen oder dogmatischen Lehre.

Am Schluß des Protagoras sagt Sokrates, er sorge sich um das Wissen der Arete 'in der Bekümmernis und Vorsorge für das eigenste Dasein' (361 d 4). Sokratische Dialektik ist nicht Philosophie als bodenlose Expektoration des selbstgenügsamen Verstandes oder als Spiel entleerter Geistreichelei, sondern Lebensprozeß, Geschehen im, um und als Dasein. Unsere Bemühungen darum wären ohne philosophischen Wert, wenn sie sich im antiquarischen Interesse hielten. Sie erhalten möglichen *Sinn* nur in der jeweiligen und je eigenen Verwirklichung des Wissens darum, daß in der sokratischen Dialektik das eigentliche Wesen des Philosophierens als des unendlichen Gesprächs des Daseins mit sich selbst im Grunde des Seins sich offenbart.

DAS HEUTIGE SALLUSTBILD[1])

Von Hans Oppermann

Die Auffassung Sallusts, die uns als Studenten von den Kathedern gelehrt wurde, hatte Mommsen zum geistigen Vater. Der alte Streiter von achtundvierzig, der als Historiker die Politik fortführte, bekämpfte in der römischen Nobilität das partikularistisch-reaktionäre Junkertum seiner Tage und feierte in Caesar das Ideal eines Herrschers, wie er ihn für sein Volk ersehnte. So sah er in dem römischen Historiker den gesinnungsverwandten Genossen, der zuerst als Politiker die Optimaten befehdete und dann, als ihm das verwehrt war, als Schriftsteller den Kampf fortsetzte, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Diese Auffassung, von Schwartz ausgeformt zu dem breiten Gemälde von dem caesarianischen Tendenzhistoriker, der mit Verhüllungen und Fälschungen der Sache der eigenen Partei dienen, ihren toten Führer verteidigen und die Gegner vernichten will, erklärte die mannigfachen Unrichtigkeiten in Sallusts Darstellung, sie machte vor allem den Widerspruch verständlich, der zwischen seinem Leben klafft und dem, was sein Werk lehrt. So hat sie 30 Jahre lang die Forschung beherrscht. Wenn sie heute als erschüttert gilt, so hat das seinen Grund weniger in dem Zuwachs neuen Materials, wie es die Erkenntnis bedeutet, daß die Briefe an Caesar echt sind, als in einer neuen Haltung dem Altertum gegenüber. Das Bewußtsein von der Andersartigkeit des antiken Daseins gegenüber dem unseren ist gewachsen, das Gefühl für die Distanz, die uns von jener Welt trennt, hat sich verschärft. So suchte man nach neuen Maßstäben, die dieser Erkenntnis Rechnung trugen, und glaubte sie in der Antike selbst zu finden. Die Forderung entstand, man solle das antike Werk aus sich selbst und durch sich selbst verstehen. Es ist hier nicht der Ort, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Methode zu erörtern. Aber so viel ist klar, daß ein Vorgehen, das in dem antiken Werk nicht nur den Gegenstand sieht, den man verstehen will, sondern ihm auch die Kategorien entnimmt, in denen dieses Verstehen

1) Vortrag, gehalten auf der 58. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Trier.

sich vollzieht, den Kredit und Wert eines jeden antiken Schriftstellers heben mußte. Das ist auch Sallust zugute gekommen. Zwar hat Klingner versucht, sein Schaffen als das innere Ringen eines aus der Bahn geworfenen Mannes zu begreifen. Der übrigen modernen Sallustliteratur[1]) ist gemeinsam ein vertrauensvolles Fürwahrhalten dessen, was bei ihm geschrieben steht. Im Gegensatz zu der Anschauung von dem tendenziösen Fälscher ist sie auf die Tonart gestimmt: But Brutus is an honorable man! Sie überhört die leisen Dissonanzen, die sein Werk durchziehen. Sie verzeiht seine historischen Unrichtigkeiten und stützt sich dabei auf ein gewachsenes Verständnis für den Unterschied zwischen der künstlerischen Geschichtsdarstellung der Antike und der wissenschaftlichen Forschung der Neuzeit. Sie glaubt ihm, und der Mann, der wegen unsittlichen Lebenswandels aus dem Senat gewiesen wurde, den nur Caesars Macht vor einem zweiten Verresprozeß bewahrte und der dann in den üppigen Gärten des Quirinal einen Reichtum zweifelhafter Herkunft ruhig genoß, wird gefeiert als der berufene Herold altrömischer Einfachheit, Zucht und Strenge, der Politiker, der zweimal scheiterte, sich grollend aus der Öffentlichkeit zurückzog und dem werdenden Staat der dreißiger Jahre fluchte, erscheint als Wegbereiter des augusteischen Prinzipats.

Damit ist schon angedeutet, worin ich von dieser Auffassung abweichen muß. Sie vernachlässigt die Spannung zwischen Sallusts Wort und Leben, zwischen seiner Lehre und seinen Taten, die die Tendenzhypothese restlos verständlich machte. Sie sieht das komplizierte Wesen dieses Mannes zu einfach und verweilt nur in einer Schicht seines vielschichtigen Wesens, in der des Werkes. Sie vergißt, daß der Mensch im künstlerischen Werk sich ebensogut verhüllt wie offenbart. So liefert sie wohl Beiträge zur Erklärung eines Buches, läßt aber nicht einen Menschen sehen. Und doch spricht dieser Mensch deutlich genug zu uns, nicht nur durch das Medium der historischen Darstellung, sondern auch in unmittelbaren Selbstzeugnissen. Sie finden sich in den Briefen an Caesar und in den Einleitungen zu Catilina und Jugurtha, die von jeher Schmerzenskinder der Sallustinterpretation waren. Von diesen Selbstzeugnissen soll daher zunächst die Rede sein.

Der ältere der Briefe an Caesar enthält Ratschläge, nach denen der Führer der Popularpartei im Falle der Machtergreifung die Neugestaltung des Staates vollziehen soll. Zu Beginn begründet Sallust sein Vorgehen und weist seine Eignung zu dieser Mentorrolle nach. Von jung an hat er sich mit Politik beschäftigt. Dabei ist es ihm weniger auf die Karriere des römischen Beamten angekommen als auf Einsicht in die entscheidenden Kräfte des Staatslebens und damit in das Wesen der Politik. Eine andere Stelle erzählt, daß Sallust seit jungen Jahren nicht den Körper durch Kriegsdienst und Sport gestählt, sondern den Geist geübt hat, und nennt als Mittel dieser Übung multa legere et audire, ausgedehnte Lektüre — wie der Zusammenhang lehrt, historisch-politischer Art — und mündliche Belehrung. Beide Stellen, die einander ergänzen, zeigen, daß Sallust schon in der Zeit, als er noch in der Öffentlichkeit stand, den Sinn seiner Tätigkeit nicht in der Teilnahme an der Verwaltung des römischen Staates sah, sondern in einem tieferen Ein-

1) Die wichtigen Untersuchungen von Latte, Sallust, 1935 (Neue Wege zur Antike, II. Reihe 4) lagen noch nicht vor, als obige Ausführungen geschrieben wurden.

dringen in das Wesen der Politik, und daß er dieses Eindringen durch ausgedehntes Studium zu unterbauen versuchte. Das müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns jetzt den Proömien zu Catilina und Jugurtha zuwenden.

Beide Einleitungen begründen, weshalb Sallust Historiker geworden ist. Beide tun es im wesentlichen mit den gleichen Gedanken. Verschieden ist die Durchformung — das Jugurthaproömium ist straffer, geschlossener, schärfer durchdacht — verschieden ist die Stimmung. Ich kann hier nicht eine genaue Analyse der beiden Einleitungen geben, ich muß mich darauf beschränken, die leitenden Gesichtspunkte herauszustellen. Der tragende Boden, auf dem Sallust sein Gedankengebäude errichtet, ist die Auffassung, daß der Mensch besteht aus dem vergänglichen Leibe und einem unvergänglichen Teile, der Seele, dem Geist. Den beiden Seiten seines Wesens entsprechen verschiedene Interessen und Beschäftigungen des Menschen. Aber nur die des Geistes sind imstande, über die Sterblichkeit hinauszuführen und dem Menschen im Ruhm ein dauerndes Dasein zu sichern. Hier tun sich nun verschiedene Wege auf, die zum Ruhm, zum Sieg über die Vergänglichkeit des Leibes und damit zu einem Dasein führen, das allein des Menschen würdig ist. Von diesen Möglichkeiten erörtert Sallust zwei genauer, die praktische Betätigung des Staatsmannes in der Politik und die theoretische Beschäftigung mit demselben Stoffe, die Geschichtsschreibung. Das Ergebnis der Erörterung ist, daß Sallust sich für letztere entscheidet. Hier, in der Art, wie diese Entscheidung vollzogen wird, liegen nun die eigentlichen Unterschiede zwischen den beiden Proömien. Im Catilina stehen die Tätigkeit des Politikers und Historikers gleichwertig nebeneinander. 'Schön ist's, dem Vaterland zu dienen, aber auch ein guter Schriftsteller ist nicht zu verachten ...' Sallusts Entscheidung ist die Folge persönlicher Erlebnisse und äußerer Umstände. Wie viele Römer hat er sich früh der Politik gewidmet, aber die allgemeine Korruption hat ihn zu Falle gebracht. Trotz inneren Widerspruches hat ihn irregeleiteter Ehrgeiz in den Sumpf gezogen, den die Politik jener Tage darstellte. Jetzt, da er unter Mühen und Gefahren dieser Welt entronnen ist, will er auf neuen Wegen den alten Zielen nachstreben und Geschichte schreiben. Die Mittel haben sich geändert, nicht der Zweck. Dieser Entschluß wurde Sallust erleichtert durch die wesentlich theoretisch orientierte Auffassung der eigenen politischen Tätigkeit, wie sie die Briefe an Caesar zeigen. Auf sie spielt er daher in deutlicher Bezugnahme an. So vollzieht sich der Übergang vom Politiker zum Schriftsteller im Catilina verhältnismäßig glatt. Er ist das Ergebnis individueller Erfahrungen, liegt nicht im Wesen des Staates begründet.

Das ist im Jugurtha anders geworden. An derselben Stelle, wo der Catilina die Tätigkeit des Staatsmannes und des Historikers auf gleicher Stufe zeigt, verwirft der Jugurtha rundweg die Politik: 'Von den geistigen Beschäftigungen erscheinen mir Ämter in Krieg und Frieden, überhaupt jede politische Betätigung heute keineswegs erstrebenswert ...' Und daran schließt sich eine bittere Schilderung der gleichzeitigen Politik, in der Betrug und Gewalt regieren, die nur Haß und Verfolgung einbringt, und zu der nur hemmungsloser Machthunger verleiten kann. Und wenn Sallust im folgenden seinen Entschluß begründet, Historiker zu werden, so klingt der Gedanke des Catilina, daß das ein gleichwertiger Ersatz der Politik

sei, nur einmal leise an. Er versichert, sein Tun werde dem Staate mehr nützen als alles Wirken der gleichzeitigen Politiker. Im übrigen ist dieser Abschnitt, gegenüber dem Catilina stark angeschwollen, gefüllt mit den wütendsten Ausbrüchen des Hasses gegen den Staat. Jeder Gedanke, der angesponnen wird, kehrt mit fast monomanischer Sicherheit zu diesem Punkte zurück, ob Sallust im Umschmeicheln des Pöbels und der Veranstaltung glänzender Diners die Tätigkeit des Staatsmannes sieht, ob er die Minderwertigkeit der neuen Senatoren geißelt, ob er Reichtum und Verschwendung als die Voraussetzungen politischen Fortkommens schildert, oder ob er Diebstahl und Betrug als den einzigen Weg zu Ämtern und Würden anprangert. Sallust fühlt selbst, daß ihn der Haß aus der klaren Bahn der Gedanken reißt, und schließt mit dem Satze, der das bitterste Urteil über den damaligen Staat enthält, das wir besitzen: 'Aber ich habe mich fortreißen lassen, da mich Ekel packt vor den Sitten der Bürgerschaft.'

So hat ein im wesentlichen gleiches Gedankengut in dem jüngeren Werk eine andere Färbung erhalten. Die Geschichtsschreibung erscheint hier nicht mehr als eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, sondern steht ihr, die verworfen wird, in schneidendem Gegensatz gegenüber. Der Wandel vom Politiker zum Historiker ist nicht mehr durch persönliches Schicksal veranlaßt und deshalb nicht allgemeinverbindlich, sondern der Staat, in dem Sallust lebt, wird grundsätzlich verneint. An Stelle der Bilanz eines Einzellebens ist so ein prinzipieller Bruch getreten. Von der Möglichkeit, das einst Gewollte auf neuen Wegen zu verwirklichen, ist nicht mehr die Rede. Die Hoffnung, die unausgesprochen hinter dem Catilina stand, ist versunken. Früheren Geschlechtern bedeutete die geschichtliche Erinnerung einen Anreiz, es den Vorfahren an Tüchtigkeit gleichzutun, heute lebt niemand mehr, in dessen Brust der Historiker solche Flamme zu entzünden vermöchte.

So ergibt sich eine einheitliche Entwicklung, die von den Briefen an Caesar über den Catilina zum Jugurtha führt. Sallust, als Politiker gescheitert, hofft, in einem neuen Beruf den alten Zielen leben zu können, muß aber die Unmöglichkeit einsehen und verzweifelt am Staate. Diese Erscheinung ist nicht auf sein Verhältnis zur gleichzeitigen Politik beschränkt, seine Stellung zur Gesamtentwicklung seines Volkes hat dieselben Bahnen durchlaufen. Das lehren die Exkurse aller drei historischen Werke, die diese Entwicklung schildern, und deren Verständnis wir Klingner verdanken. In ihnen allen erscheint als das Epochejahr der römischen Geschichte, mit dem der Abstieg beginnt, das Jahr der Zerstörung Karthagos. Aber in der Darstellung des Catilina steht zu Beginn noch ein optimistisch gesehener, von Natur guter Urzustand des römischen Staates, der erst allmählich, nach Erreichung des Höhepunktes, der Schlaffheit und dem Niedergang verfällt. Im Jugurtha dagegen ist dieser gute Zustand der frühen Zeit nur das Ergebnis äußeren Druckes, der Furcht vor den Puniern. Als sie von Rom genommen ist, setzt der Verfall automatisch ein. So zeigt sich hier dasselbe Vordringen einer pessimistischen Grundhaltung wie in den Einleitungen. Zugleich lehren die Exkurse, daß diese Entwicklung mit dem Jugurtha nicht abgeschlossen war, sondern sich in den Historien fortsetzte. Hier fehlt das persönliche Bekenntnis der Proömien. An ihrer Stelle eröffnet eine Übersicht über die Geschichte Roms das Werk, die in noch

düstereren Farben gemalt ist. Der Mensch ist böse von Jugend auf, sein Staat infolgedessen von innerem Kampf und blutiger Fehde zerrissen, und nur der äußerste Druck der Not vermag zeitweise diese Bosheit zu überwinden und für kurze Spannen Lichtblicke der staatlichen Entwicklung zu eröffnen.

Die Proömien und Exkurse, die wie Klammern die Werke Sallusts zur Einheit seines Schaffens verbinden, zeigen einen Weg, der immer tiefer in die Nacht der Verzweiflung an Staat und Volk führt. Für das Verständnis seiner Persönlichkeit sind ebenso wichtig die gedanklichen Formen, in denen er seine und seines Volkes Entwicklung sieht und darstellt. Es ist nämlich seine Eigentümlichkeit, daß er beide mit Hilfe von Kategorien verständlich macht, die er bei seiner ausgedehnten Lektüre fertig geformt vorfand. Der Grundgedanke der Einleitungen, daß der Mensch eine Zweieinheit aus Leib und Seele ist, ist eine platonische Reminiszenz, die durch die Verkoppelung des Geistes mit dem Ruhm ihre charakteristisch römische Ausprägung empfängt. Wesentlicher ist, daß Sallust auch die eigene Entwicklung, den Übergang von der Praxis des Politikers zur Theorie des Geschichtsschreibers, nach dem Vorbild Platos begreift und stilisiert. Das setzen die Anklänge der oben besprochenen Catilinastelle an das berühmte Selbstbekenntnis Platos im 7. Brief außer Zweifel. Sallust ist allerdings kein unselbständiger Autor, der ohne innere Beteiligung eine fremde Quelle ausschreibt. Er verschiebt Akzente und gestaltet das Vorbild nach der Wirklichkeit um. Sein Scheitern in der Politik fällt nicht allein dem Staate zur Last, sondern ihm selbst, die theoretische Beschäftigung, mit der er die frühere Praxis fortsetzt, ist die Geschichtsschreibung, nicht die Philosophie. Aber bei allen Veränderungen läßt er das Muster deutlich genug durchscheinen, daß jeder Leser sich an Platon erinnert fühlen muß. Viele große Staatsdenker und Historiker, von Thukydides, Platon und Polybios bis Tocqueville, Mommsen und Treitschke, sind versetzte Politiker gewesen. Sallust weiß um diese politische Wurzel aller echten Geschichtsschreibung, und flugs stellt er sich durch den Hinweis auf das große Vorbild selbst in diese Reihe.

Ähnlich steht es mit dem Bilde der Gesamtentwicklung Roms, die die Exkurse darstellen. Auch hier lehnt sich Sallust an ein literarisches Vorbild an, diesmal an Poseidonios. Der griechische Historiker hatte in Erinnerung an die Reden Scipio Nasicas im Senat im J. 146 den großen Wendepunkt der römischen Geschichte gesehen, mit dem der Weg nach unten beginnt. Sallust übernimmt diese Betrachtungsweise. Im Catilina mit seiner Schilderung eines unschuldigen Urzustandes der Menschheit bleibt er ihr am nächsten, in Jugurtha und Historien steht er ihr freier gegenüber. Aber niemals löst er sich von dem einmal übernommenen Schema, nirgends geht er über seine Grenzen hinaus. So hatte der Verfasser der Proömien im Catilina das eigene Schicksal unter dem platonischen Vorbild verstanden und gestaltet und war im Jugurtha selbständiger geworden, ohne doch die grundlegenden Kategorien aufzugeben.

Die beiden Beispiele würden genügen, den eigentümlichen, literarisch bestimmten Charakter von Sallusts Schaffen zu erweisen. Sie stehen aber nicht allein. Zu ihnen treten eine Fülle von Anlehnungen an literarische Vorbilder, von umfassenden, das ganze Werk durchziehenden Erscheinungen bis zu dem beziehungs-

vollen Anklingen weniger Worte. Hierher gehört die moralistische Geschichtsbetrachtung. Sallust verdankt sie wieder dem Poseidonios, in dessen Werk ethische Wertungen eine große Rolle spielten. Hierher gehört die archaisierend-catonische Färbung der Sprache, hierher die mannigfachen Zitate aus Thukydides, Plato, Isokrates, Demosthenes u. a. Ich beschränke mich auf wenige Beispiele. Man hat längst beobachtet, daß Sallust im Schlußabschnitt des Jugurtha die Memoiren Sullas benutzt. So wird es auch auf diese Quelle zurückzuführen sein, wenn hier im Vergleich zu dem übrigen Werk auffällig häufig von der Herrschaft der Fortuna die Rede ist und in Verbindung damit von der Unberechenbarkeit des menschlichen Geschicks. Aber wieder hat Sallust die Quelle umgefärbt. Sullas Tycheglauben war getragen von einem großartigen Optimismus, er sah sich als den Liebling des Glücks. Bei Sallust dienen die Hinweise auf die Launenhaftigkeit der Göttin dazu, die Unsicherheit des menschlichen Daseins zu betonen und dem Gemälde einige düstere Lichter aufzusetzen. Auch die vielbehandelten Stellen, an denen Sallust das ciceronische 'Quousque tandem?' dem Catilina in den Mund legt oder dessen Ausspruch, er werde einen gegen ihn entfachten Brand nicht mit Wasser löschen, sondern unter Trümmern ersticken, in geschichtlich falschem Zusammenhange bringt, sind nicht ironische Spitze gegen Cicero oder bewußte Fälschung. Man wird sie nicht anders beurteilen, als wenn er die Reden Caesars und Catos mit Anklängen an Demosthenes eröffnet. Er griff vorliegende gutgeschliffene Wendungen auf und fügte sie seinem Werke da ein, wo er sich die größte Wirkung versprach.

So führt der Weg, auf dem Sallust die Welt, die Geschichte und sich selbst zu verstehen sucht, durch die Literatur. Er gehört zu jener Gattung von Menschen, die nur begreifen, was sie schon aus Büchern kennen. Und wie bei vielen Literaten geht damit zusammen ein tief schauspielerhafter Zug. Er äußert sich nicht zuletzt in seinem Stil, der in immer neuen Pointen und Antithesen sich in Szene setzt. Von hier aus erklärt sich auch der Widerspruch, von dem wir ausgingen, der Gegensatz zwischen seinem Leben und seinem Werk. Die Moral, die seine Schriften lehren, ist nicht erlebt, sondern erlesen. Dabei wird man ihm die subjektive Gutgläubigkeit nicht abstreiten wollen und ihm zubilligen, daß er wie jeder geborene Schauspieler seine Rolle glaubt. Wenn der Mann, der in den üppigen Gärten am Quirinal sitzt, gegen Reichtum und Luxus predigt, wenn der Aussauger einer Provinz die Korruption verdammt, so ist das nicht lügnerische Heuchelei, ist auch nicht bewußte Fälschung eines parteipolitischen Pamphletisten, sondern der Ausfluß der inneren Veranlagung eines Menschen, der die Welt nicht anders sehen konnte als durch literarische Erlebnisse, der ein Schauspieler war von Natur, nicht aus Beruf oder Neigung. Und so hat sich an ihm auch das Schicksal des Literaten erfüllt, daß Literatur dem Leben entfremdet. Man kann Sallusts ganze Tätigkeit auffassen als eine große Auseinandersetzung mit dem Staate, den Sulla begründet hatte. Er hat ihn als Politiker bekämpft und ist an ihm gescheitert. Aber nach dem Scheitern setzt er die Auseinandersetzung literarisch fort und schildert im Catilina die Folgen von Sullas Wirken, im Jugurtha seine Voraussetzungen, um schließlich in den Historien diesen Staat selbst in seiner Entwicklung zu zeigen. Dabei läßt

die Eigentümlichkeit seiner Denkart, die mit Begriffen arbeitet, die aus der Literatur übernommen sind, und die daher nur schon Vorhandenes verstehen kann, ihn diese Auseinandersetzung noch fortsetzten, als der sullanische Staat längst tot ist. Zugleich macht sie ihn blind für das neue, zukunftsträchtige Leben, das neben ihm seine Schwingen regt. Fünf Jahre, nachdem Vergil den neuen Retter und Heiland Roms erkannt und begrüßt hatte, stellt Sallust die Geschichte seines Volkes als ein hemmungsloses Rasen dem Abgrunde zu dar. Von dem Erlebnis, das seinen kürzesten Ausdruck in den Versen des Horaz gefunden hatte: 'Nuper sollicitum quae mihi taedium' — taedet sagte auch Sallust — 'Nunc desiderium curaque non levis' — von diesem Erlebnis wurde er nicht berührt. Wir werden darin nicht nur den Unterschied zweier Generationen sehen. An Sallust erfüllt sich der Fluch, daß Literatur allein tötet. Er war ein Literat von seltenen Gaben, von brennendem Ehrgeiz, von höchstem künstlerischem Können. Noch leben in ihm die politischen Instinkte seiner Nation und treiben seine Werke auf eine Höhe, die dem Durchschnittsliteraten versagt ist. Nicht ohne Grund rechnet Sueton erst von Sallust an eine wirkliche Geschichtsschreibung in lateinischer Sprache. Aber all diese Vorzüge dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihm das fehlte, das wie den wahren Künstler so erst den echten Historiker macht: Verwurzelung im Leben seines Volkes, Glauben an dessen Kraft.

SINN UND GRENZE DER DEUTSCHKUNDE

Von Otto Mann

Deutschkunde hat die Aufgabe, das deutsche Volk zur Erkenntnis seiner selbst und diese Erkenntnis zur bildenden Macht zu erheben. Der Stoff, durch den sie bildet, sind ganz überwiegend die Sprachschöpfungen des deutschen Geistes; ihr Bildungsmittel ist in weitestem Sinne das Wissen. Ihre Bildungsorgane sind überwiegend die Schulen. Das höchste Bildungsorgan ist oder soll sein die Universität. Sie ist die wichtigste Erzeugungsstätte deutschkundlichen Wissens, sie vermittelt es als Lehrerbildung den übrigen Schulen, sie bringt das in diesen Schulen vermittelte Wissen zur reifen Entfaltung.

Die Erkenntnis an der Universität erzeugt sich durch die Pflege der Wissenschaft. Was diese Wissenschaft ist oder werden soll, ist heute fragwürdig, darum der Gegenstand vielfältigster Erörterung und Polemik. Dies liegt in ihr selbst begründet. Unter Erkenntnis wird gemeinhin die Operation verstanden, die einen Gegenstand für den Verstand erklärt: begriffliche Klärung, Zuordnung zu einem höheren Begriff, Aufdeckung von Ursachen und bedingenden oder konstituierenden Gesetzen. Deutschkunde hingegen hat es nicht mit Gegenständen, sondern mit Bedeutungsträgern, nicht mit verstandesmäßiger Erklärung, sondern mit verstehendem Erschließen zu tun. Sie hat eine mit der Naturwissenschaft unvergleichbare Herkunft und Struktur.

Deutschkunde ist ein Moment in der großen geistigen Bewegung, die im XVIII. Jahrh. im Widerspruch gegen die natürliche Vernunft der Aufklärung in Winckelmann, Hamann, Herder, Möser zur Bewahrung und zur Erneuerung

der geschichtlichen Mächte drängt. Sie geht auf die Urtatsache menschlichen Seins, durch einen überrationalen Sinnraum geschichtlicher Mächte gebildet zu sein, zurück. Der Mensch ist für sie nicht zuerst durch seine Vernunft oder durch seine Natur, sondern durch seine Gabe eines tieferen Vernehmens da, dem die menschliche Sinnwelt, wie sie sich in Religion, Philosophie, Kunst, Recht, Sitte ausprägt, sinnhaft zugänglich wird. Sie ist keine rationale Auflösung der überrationalen geschichtlichen Sinnmächte, vielmehr der Versuch ihrer Bewahrung. Sie macht die Wissenschaft zum Werkzeug, den Menschen in seinem überrationalen Lebenssinn festzuhalten.

Hierin liegt ihr tiefster Sinn, aber auch die Schwierigkeit, die für den Rationalisten und den Überrationalisten an ihr haftet. Jener wünscht eine Wissenschaft in Analogie zur Naturwissenschaft; dieser verneint die Deutschwissenschaft überhaupt oder billigt ihr nur die Aufgabe zu, die Denkmäler des deutschen Geistes in authentischer Form zugänglich zu machen. Jener strebt nach Erkennen, dieser nach Erleben. Beide übersehen den ursprünglichen, den Menschen als Erkennenden wie als Erlebenden erst begründenden Akt des Vernehmens. Er trägt in festgebundenen Zeiten das menschliche Sein. Er erscheint hier als Tradition, d. h. als die selbstverständliche Anerkennung der Tatsache, daß der Mensch sich stets durch eine ihn übergreifende geschichtliche Macht vorgegeben ist und nur in der vernehmenden Aneignung ihres Sinnes seinen Sinn gewinnt. Alle den Menschen als Menschen bildenden Güter, seine religiösen und sittlichen Vorstellungen, seine nationalen Werte sind Gegenstände des Vernehmens. Deutschkunde hat stets diesen Sinn, in einer Zeit, die nicht mehr vernimmt, wie etwa unter dem Einfluß der natürlichen Aufklärungsvernunft, oder die ein Anderes vernimmt, wie etwa die Klassik einseitig die Antike, das Deutsche zuerst oder wieder vernehmbar zu machen. Sie unterscheidet sich von dem alten naiven Vernehmen traditionsgebundener Zeiten nur durch ihre neue reflektiertere Lage.

Nennt man die traditionelle Verfassung des Menschen geschichtlich, so die Deutschkunde besser historisch. Historisch wird der Mensch, indem er angesichts der Bedrohtheit der geschichtlichen Mächte durch die aufklärerische Vernunft seinen geschichtlichen Bestand zu wahren sucht. Die organisch gewachsenen Lebensverfassungen, die Möser der Aufklärung entgegensetzt, sind geschichtlich, Möser selbst verhält sich historisch. Ferner ist der geschichtliche Mensch mehr naiv vernehmend, der historische Mensch verstehend. Für den Bauern ist die Tradition unmittelbar Gegenstand wiederholenden Vernehmens, für den Historiker die Geschichte Gegenstand aneignenden Verstehens. Verstehen ist eine reflektierte, kunstmäßige, leicht schon wissenschaftlich verdünnte Weise des Vernehmens.

Deutschkunde als Wissenschaft zu betreiben heißt nun, aus historischem Bewußtsein die Güter des deutschen Kulturraums ins Verstehen zu erheben und sie als Lebensmacht wirksam zu machen. Dieser Erkenntnisprozeß ist nie naturwissenschaftlich zu rationalisieren. Sein Grund bleibt das historische Bewußtsein, das zum Sichvernehmen des Menschen in seinem geschichtlichen Raum, hier zum Vernehmen des Deutschtums als der es bestimmenden Lebensmacht drängt. Die Brüder Grimm sind in einer teils aufklärerischen, teils religiös oder kulturell

kosmopolitischen Zeit erfüllt von diesem Drange, sich in den Urzeugnissen des deutschen Geistes, in Sprache, Mythus, Sage, Märchen, Recht, Sitte selbst zu vergegenwärtigen und diese Neusichtung ihrer Nation einzuverleiben. Ziel der Erkenntnismethode bleibt stets verstehende Aneignung, d. h. die Erhebung der geschichtlichen Macht, auf die das volle menschliche Sein drängt, in die geläuterte Anschauung.

Nicht die Wissenschaft gefährdet, sondern der Verlust dieses fruchtbaren Seinsgrundes. Die Brüder Grimm lehren, wie redliche und exakte Empirie den lebendigen Zweck so wenig verfehlt, daß sie ihn vielmehr erst verwirklicht. Erst der Wille zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die Überwucherung der tiefer seinsmäßigen Wissenschaft durch die positivistische Wissenschaftsutopie, wie in der Literaturwissenschaft Scherer sie herrschend macht, schnürt das tiefere Verstehen und die Erneuerung menschlichen Seins durch die Deutschkunde ab.

Eine Reform der Deutschkunde muß von diesen, ihren tiefsten Bedingungen ausgehen. Streben nach deutschem Stoff und deutscher Sehart ist nur eine neue Form des aufklärerischen Rationalismus und darum unfruchtbar. Wissenschaft will, ob rational erkennend oder verstehend, schlechthin das Wahre. Die Grimms haben nicht deutsch forschen wollen, sie haben als Deutsche geforscht. Das Deutsche liegt in dem umfassenden Seinsgrund, worin der Forschende unbestochen der Wahrheit nachstreben kann. Darum ist wichtiger als den Verfall der Wissenschaft die Bedingungen aufzudecken, durch die die tieferen Seinsgründe der Deutschwissenschaft haben verloren gehen können.

Die historische Erfahrung zeigt hier den höher metaphysischen Gehalt menschlicher Kultur gebunden an eine feste geschichtliche Verfassung. Die Güter des metaphysischen Vernehmens gehören dem Menschen nicht zuerst durch seine Vernunft oder seine Natur, sondern durch seinen geschichtlichen Raum zu. Dieser Raum ist ein völlig konkretes Gebilde; nicht nur ein innerer metaphysischer Sinn, nicht nur dessen begriffliche oder ästhetische Form, sondern auch eine äußere feste Organisation, die als Staat, Kirche, Schule, Gesellschaft den Menschen in die Güter dieses Raums hineinprägt und ihm menschliche Bewährung ermöglicht. Sinkt diese prägende Kraft oder geht in diesen Organisationen der höher metaphysische Sinn verloren, so sinkt oder entartet im gleichen Maße der Mensch.

Die Deutschkunde hat nur die innere Seite dieser geschichtlichen Verfassung, den metaphysischen Gehalt, bestenfalls noch dessen rationale oder ästhetische Form ergriffen. Im Zusammenstoß von der in die subjektive Innerlichkeit abgesunkenen deutschen Religiosität und den Vernunftsätzen der Aufklärung, mithin von zwei der festen geschichtlichen Verfassung des Menschen feindlichen Strömungen bilden sich im XVIII. Jahrh. die deutschen Anschauungen von den geschichtlichen Mächten heran. Hier erscheinen nun die metaphysischen Mächte der Geschichte als ein rein Innerliches, als ein Volksgeist, der sich in Sprache und ihren metaphysischen Inhalten ausspricht; die äußere geschichtliche Verfassung hingegen als gleichgültig, ja selbst als Hemmung. Die Deutschkunde wird selbst ein Moment in der seit dem XVI. Jahrh. sich verinnerlichenden und gestaltlos werdenden deutschen Metaphysik, die die Festigkeit des nach außen durch-

organisierten deutschen Kulturraumes in die innere und freie Bildung auflöst. Sie teilt darum deren Schicksal, im XIX. Jahrh. dem westlichen Positivismus zu erliegen, der die deutsche Wissenschaft von den leer werdenden Spekulationen des Idealismus erlösen und ihr einen festeren Boden durch die konkrete Erfahrung am konkreten Objekt zu geben versprach. Doch hält die positivistische Erfahrung sich selbst in eng rationalistischen Grenzen als Bestreben, die metaphysischen Güter des geschichtlichen Raums in die exakte Erkenntnis zu erheben, anstatt ihren Sinn und die Bedingungen ihres Daseins aufzudecken. Die Deutschkunde verfiel den rationalistischen und nutzhaften Tendenzen des Positivismus und hörte auch auf, innere Lebensmacht zu sein, als welche sie noch bis zur Mitte des XIX. Jahrh. gewirkt hatte.

Auch heute kann Deutschkunde nur darlegen, daß für ihre Fruchtbarkeit ein fester geschichtlicher Raum notwendig ist, ohne ihn selbst erzeugen zu können. Doch wie sie die Auflösung dieses Raumes wider Willen gefördert hat, kann sie heute an seiner Festigung wirken. Sie findet heute Rückhalt an einem Staate, der die feste geschichtliche Verfassung menschlichen Seins erneuert. Er schafft umgreifende, verpflichtende, einen metaphysischen Sinn in sich bergende Lebensordnungen, damit wieder die Gründe für ein wesenhaftes Vernehmen. Die Aufgabe der Deutschkunde ist hier, aus vertieftem Lebensgefühl wieder tiefer vernehmend zu werden, sodann den Zusammenhang zwischen dem metaphysischen Vermögen einer Nation und seiner geschichtlichen Verfassung sichtbar und wirkend zu machen. Ihr Mittel hierzu bleibt die unbestochene Forschung, nur aus erfüllterem Seinsgrunde. Versuche, weltanschauliche Programme zu wiederholen oder zu erfüllen, lassen das seinsbegründete Erkennen entarten in ein rationalistisches Programm für überrationale Inhalte, hintertreiben also das Erstrebte, die Betätigung überrationaler Seinsgründe im radikalen Forschen. Das Überrationale bleibt echt nur gewahrt in den überrationalen Gründen der Methode. Der Wissenschaftszusammenhang in der Deutschkunde bildet sich aus der Tiefe der weltanschaulichen Stellung und enthält so das Überrationale unmittelbar in sich. Herder, die Schlegel, die Grimm haben nicht nur verschiedene Erkenntnisgebiete, auch verschiedene, sie wesenhaft offenbarende und ihnen tiefere Wahrheit erst ermöglichende Wissenschaftszusammenhänge. Solcher Zusammenhang ist durch Programme nie erzwingbar. Man muß dem Erkennenden Freiheit geben, ihn in schöpferischer Zeitlage zu erzeugen. Hier vorgreifende Dogmatik, die Gebiet oder Betrachtungsart der Deutschkunde festlegt, verhindert die Bildwerdung des deutschen Wesens, die nur der Freiheit schöpferischer Forschung gelingt.

Eine Reform des deutschkundlichen Betriebs an der Universität ist gleichwohl notwendig. Die Universität ist begründet in der Einheit von Forschung und Lehre, zuerst unter der Voraussetzung, daß die freie forschende Tätigkeit auf dem Grunde der klassisch idealistischen Gesinnung, dann, daß die empirische Wissenschaft schlechthin den Lehrenden wie den Lernenden bilde. Sie verfiel damit zuerst der deutschen Bildungsinnerlichkeit, durch deren Schwäche dann dem westlichen Positivismus. Sie fiel damit auseinander in gelehrten Betrieb und in Berufsschulung, durch die unklare Vermengung dieser Aufgaben zum Schaden beider. Der kom-

mende Deutschlehrer wurde im Zwange dieser Universität ein Abbild des forschenden Gelehrten, mit notdürftig angeklebter pädagogischer Schulung. Hier wäre, nach dem Vorbild der einheitlich fachschulenden theologischen, medizinischen, juristischen Fakultäten aus der philosophischen Fakultät eine pädagogische Hochschule herauszulösen, mit engerem Anschluß an eine wissenschaftliche Akademie, wie Krieck schon gefordert hat. Sie vermittelt dem kommenden Lehrer die Deutschkunde zuerst als Bildungsmittel der deutschen Jugend, unter intensivster Schulung der pädagogischen Fähigkeiten. Es bleibt hier der eigene hohe Rang des pädagogischen Berufs, der sich nie in Wissenschaft auflösen darf, gewahrt. Indem die Dozenten der pädagogischen Hochschule entweder zugleich der Akademie angehören oder befristet im Rahmen der Akademie Forschungsaufgabe übernehmen, indem der Student sich auch in Seminaren der Akademie ausweisen muß, nimmt der kommende Lehrer wie notwendig, an der ursprünglichen Wissenschaft teil. Die pädagogische Hochschule bürgt so für eine praktische und gesinnungsmäßige Ausbildung, ohne zu verfachlichen; die Lehrer an ihr können mehr Pädagogik und Charakter beweisen als nur eine oft für den Menschen sehr zweifelhafte fachliche Ausbildung; die Wissenschaft wird einer heilsamen Esoterik zurückgegeben; die auf Kosten des Gehaltes uferlos werdende und den wissenschaftlichen Ernst zerrüttende Forschungs- oder nur Gelehrsamkeitsproduktion wird eingeschränkt.

Wie der in neuer Wissenschaft erzeugte Strom der Deutschkunde vom Lehrer zum Schüler weitergeleitet werde, ist das schwierigste und dringendste Problem gegenwärtiger Pädagogik. Der Forscher ist durch originale Erschließung an den Quellen deutschen Wesens. Der kommende Lehrer nimmt an dieser Erschließung noch teil. Beide verhalten sich auf dem Grunde des Vernehmens verstehend. In dem Schüler hingegen müssen die Gründe des Verstehens zuerst geschaffen werden. Dies kann nicht selbst wieder durch freies Verstehen geschehen. Hier sind nur zwei Wege möglich, formale Schulung und Verpflichtung auf einen geltenden Inhalt.

Die formale Schulung ist in der Deutschkunde nicht mit gleicher Exaktheit wie in anderen Fächern zu erzwingen und reicht auch nicht in die Tiefe ihres Zwecks. Fremde Sprachen, besonders die alten, verpflichten auf festes Lernen und Einsicht in den grammatikalischen Bau. Geschichte und Erdkunde haben ihren Wert schon durch den angeeigneten Stoff und üben in zeitlicher und räumlicher Sicht. Die hohe formal schulende Kraft der Mathematik, die Erziehung zur Sachlichkeit durch die Naturwissenschaften stehen außer Frage. Auch in der Deutschkunde kann so grammatikalische und bis zu einem gewissen Grade auch praktische Beherrschung der Muttersprache, ein korrekter Aufsatz, erreicht werden.

Die wesenhafte Schulung hingegen ist bis heute nicht durchgängig erreicht worden. Sie ist nur möglich durch Schulung an der Norm, die den Schüler mit autoritativem Zwang in eine Werterfassung hineinbildet und ihm tieferes Verstehen möglich macht. Hier hatte christliche oder christlich-humanistische Bildung den Vorzug, den Schüler auf einen weltanschaulichen Gehalt oder eine Bildungsnorm verpflichten zu können. Die Träger der neuen Bildung des ausgehenden XVIII. Jahrh. haben dieses Gesetz noch gewahrt, indem sie ihre Bildungsgesinnung

in dem Vorbild der Antike zur Norm prägten und so tradierbar machten. Doch litten sie schon am Bildungsformalismus, da die Antike nicht weltanschaulich verpflichtend gemacht werden konnte. Die wesentlichste Stütze des christlichen Humanismus, Verpflichtung auf christliches Ethos, fiel weg; statt dessen sollte klassisch idealistischer Geist, der Antike verwandt, dem formalen Lehrbetrieb eine höhere Gesinnung leihen. Die feste von solcher Gesinnung getragene Schulung hat bis gegenwärtig das humanistische Gymnasium zur fruchtbarsten Schulform gemacht, ohne die Fruchtbarkeit christlich-humanistischer Bildung zu erreichen. Die Abgleitung in den nur gebildeten, dann in den von der Antike nur wissenschaftlich wissenden Menschen ist fast unvermeidliche Folge.

Deutschkunde ist bis gegenwärtig auf der Schule über Wissen oder Verstehen nicht hinausgekommen. Bloßes, selbst unvollkommenes Wissen belastet hauptsächlich die ältere deutsche Literaturgeschichte. An der Universität schon überwiegt der philologische Betrieb die geistige Erschließung des deutschen Mittelalters. Die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit, die Subtilität, zu der die germanistische Philologie sich ausgebildet hat, zwingt den Dozenten, selbst bei höherem Vermögen, sich auf die Vermittlung des Kennens und sprachlichen Könnens einzuschränken. Diese Ausbildung dient dem Lehrer, den Schüler in der Obersekunda flüchtig in die mittelhochdeutsche Sprache und Literatur einzuführen. Notwendig bleiben diese Kenntnisse wesenlos und sinken nach dem Examen fort. Die neuere Literatur besitzt nur scheinbar den Vorzug, ausgiebiger behandelt und besser verstanden zu werden. Auch hier überwiegen völlig die abfragbaren Kenntnisse. Sie werden durch historische Einstellung unmäßig ins Breite getrieben. Der Schüler soll die Geschichte der deutschen Literatur historisch kennen und verstehen. Dieses Ziel ist wegen Überlastung und Zersplitterung der Lernkraft durch zu viele Fächer, sodann durch die mangelnde Verstehensfähigkeit des Schülers nur sehr unvollkommen zu erreichen. Der Lehrer tut oft gut, sich auf das exakt Wißbare einzuschränken, gründliche Kenntnisse zu erzwingen, anstatt den Schüler früh und unvollkommen verstehen zu lassen und ihn der Gefahr des geistesgeschichtlichen Geredes auszusetzen.

Keinem Religionslehrer wird beifallen, die Bergpredigt zum Gegenstand der Kenntnis oder des Verstehens, statt zum Gegenstand der Verpflichtung zu machen. Kenntnis ist nur die Vorbedingung des verpflichtenden Vernehmens, das Verstehen wird mit bestem Recht ausgeschaltet. Es ist in der Schule ruinierend; es führt sofort zu einer in vielfältiger Perspektive verstehenden Sicht, anstatt zum eigenen Seinsgrunde im Vernehmen. Der Schüler ist in der Deutschkunde zum Vernehmen zu zwingen.

Dieses Ziel ist so wenig durch unmittelbare Reform zu erreichen wie eine neue Deutschkunde. Heben sich in der Wissenschaft nicht neue Werte heraus, auf die der Schüler verpflichtet werden kann, so bleibt der Lehrer in seiner gegenwärtigen problematischen Lage; mehr als er wünschen kann, an die subjektive Wirkungs- und Überzeugungskraft seiner Persönlichkeit gebunden. Keinesfalls ist damit etwas erreicht, daß in dem Unterricht nur die Gebiete gewechselt und etwa die Kenntnis von den Germanen oder die Volkskunde nun auf Kosten der Literatur des XVIII.

oder XIX. Jahrh. gefördert werden. Der Wichtigkeit dieser Gebiete ungeachtet entscheiden nicht Kenntnis oder Verstehen, sondern wesenhafte Verpflichtung.

Hier zeigt nun die Erfahrung, daß kein Volk ursprünglich seinen Kulturbestand sich selbst als seinen Wesensausdruck zuschreibt, ihn vielmehr von höheren Mächten, göttlicher Offenbarung abhängig macht. Nur auf diesem verpflichtend Normativen beruht die prägende Kraft einer Kultur. Erst die moderne Wissenschaft macht zuerst fremde Kulturen, dann die eigene Kultur zum Gegenstand des historischen Verstehens. Die normativen Werte büßen hierbei ihre unmittelbar prägende Kraft ein, sie werden verstehbare Wesenheiten. Christentum und Antike haben dort aufgehört zu bilden, wo sie aus verpflichtenden Wahrheiten zu verstehbaren Wesenstendenzen einer Nation geworden sind. Deutschkunde kann somit nie ein in sich ruhendes deutsches Wesen herausstellen und dieses verpflichtend machen; vielmehr deutsches Wesen stets geknüpft zeigen an normative Werte und sich mit diesen Werten auseinandersetzen. Denn das Deutsche hat nie bestanden als ein auf sich selbst verpflichtetes Wesen — ein Widerspruch in sich, da Verpflichtung stets auf ein Anderes und Höheres geht — sondern nur als das Bestreben, normativen Werten zu genügen. Ihr Ziel wäre eine nationale Ethik, wie Scherer sie schon geplant hat. 'Der Verlauf einer ruhmvollen glänzenden Geschichte stünde uns zu Gebote, um ein Gesamtbild dessen, was wir sind und bedeuten, zu entwerfen; und auf diesem Inventar aller unserer Kräfte würde sich eine nationale Güter- und Pflichtenlehre aufbauen, woraus den Volksgenossen ihr Vaterland gleichsam in atmender Gestalt ebenso streng und heischend wie liebreich spendend entgegenträte.'[1]) Deutsche Güter, und die bislang bildendsten, sind nun auch Christentum und Antike, so daß Deutschkunde, deutsche Normen suchend, sie als bestimmende Strebungen deutschen Wesens aufnehmen müßte. Deutschkunde führt hiermit unmittelbar über sich hinaus in Verpflichtungen, die selbst nicht wieder dem Bereich der Deutschkunde angehören.

Diese Schwierigkeit darf nicht darum übersehen werden, weil sie vielleicht nicht ganz hebbar ist. Optimistische Fehlurteile schlagen gefährlich auf uns selbst zurück. Deutschkunde kann stets nur auf drei verpflichtende Mächte zurückgreifen: auf germanische, auf die christliche Weltanschauung, auf die Antike. Jede Erneuerung ist nur auf einem weltanschaulichen Grunde möglich. Die christliche Weltanschauung hat die germanische Weltanschauung aufgehoben. Die neu vordringende Antike blieb entweder Bildungsgesinnung auf christlichem Grunde oder erzwang weltanschauliche Wandlungen, die sich in der Philosophie seit dem XVI. Jahrh. aussprechen. Stets hob sich in diesen Umsetzungen eine neue, in weltanschaulichen Zusammenhängen begründete Pflichtenlehre heraus; stets war der Gegenstand dieser Verpflichtung nicht das Nationale selbst, sondern eine übergeordnete Forderung, ein übergeordneter Gehalt, worin das Nationale sich erst wahrhaft erfüllte — wie beim Kantischen Imperativ oder dem antiken Bildungsideal. Deutschkunde in der Schule über Wissen und Verstehen hinaus zur normativen Macht zu erheben kann dann nur heißen, in ihr den Verpflichtungscharakter der bisher geltenden normativen Werte wieder dringlich zu machen oder von neuem

1) Zur Geschichte der deutschen Sprache. XI., 2. Aufl., Berlin 1878.

weltanschaulichen Zusammenhang aus in der Durcharbeitung der deutschen Tradition neue Verpflichtungen zu gewinnen. Nur eine feste Ethik, ein festes Bildungsideal macht Deutschkunde an den Schulen formend fruchtbar. Der Lehrer sieht sich hier auf die Universität, der Forscher an der Universität wieder auf den staatlichen Lebensraum zurückgewiesen, aus dem allein die Impulse zu einer neuen nationalen Ethik kommen können.

Mit der Einsicht in dieses Problem ist es nicht gelöst, doch vielleicht die Gefahr von Scheinlösungen vermieden. Bis sich eine solche nationale Güterlehre herangebildet hat, die dem Lehrer gestattet, aus der deutschen Kultur feste Werte als verpflichtend herauszuheben, ist es besser, daß der Lehrer sich mehr der bildenden Kraft seiner lebendigen Persönlichkeit anvertraut als einem äußeren Methoden- oder Gebietswechsel. Er sichere eine beschränkte, dafür feste Kenntnis; er mache wenige, dafür deutsch repräsentative Stoffe dringend gegenwärtig; er verzichte auf ein ausgearbeitetes ästhetisches oder geschichtliches Verstehen zugunsten des ursprünglicheren Vernehmens, das unter dem Einfluß seiner bildenden Persönlichkeit reift. Eine Verfestigung aber zu einer neuen Weltanschauung, Pflichten- und Bildungslehre sei bis auf den Zeitpunkt verschoben, da aus den neuen festen Lebensordnungen heraus eine innerlich erfüllte und verpflichtende Anschauung vom Deutschtum sich herangebildet hat. Nichts ist schädlicher als die Reglementierung der deutschen Bildungsanschauung nach einem Programm. Die neue Deutschkunde wird nur durch einen schöpferischen Akt.

VÖLKER, STAATEN UND SPRACHEN IN DER EUROPÄISCHEN GESCHICHTE

VORTRAG AUF DER PHILOLOGENTAGUNG IN TRIER 1934

Von A. Schmitt

Wenn ich hier zu Ihnen über Völker, Staaten und Sprachen in der europäischen Geschichte reden soll, so sehe ich mich sofort einer eigentümlichen Schwierigkeit gegenüber. Sie besteht darin, daß die Begriffe, um die es hier geht, in ihrem Inhalt und in ihrer gegenseitigen Beziehung noch nicht eindeutig festgelegt sind. Daß Staat und Volk nicht ohne weiteres wesenseins sind, ist heute wohl allgemein anerkannt. Ein Staat kann Menschen verschiedenen Volkstums in sich vereinigen, ein Volk auf der anderen Seite kann, wie es unser deutsches Schicksal ist, in die verschiedensten Staatsgebiete hineingreifen. Aber wie ist der Unterschied zwischen den beiden Größen zu fassen? Wie sind diese zwei Gemeinschaftsgebilde gegeneinander abzugrenzen? Und welche Rolle spielt in der Auseinandersetzung zwischen Volk und Staat die Sprache, auf die sie beide Anspruch erheben?

Wie mühsam wir zur Zeit noch um die Lösung solcher Fragen ringen, zeigt sich schon in der Fülle der Arbeiten, die in den letzten Jahren erschienen sind mit Überschriften wie: 'Volk und Staat'; 'Volk und Sprache'; 'Volk, Nation, Staat und Sprache'; 'Wesen der Nation'; 'Der politische Begriff des Volkes' usw. Und es handelt sich bei solchen Untersuchungen nicht etwa um die Arbeit welt-

fremden Gelehrtentums, das, ohne sich am Leben handelnd zu beteiligen, nur vom stillen Studierzimmer aus die Größen und Kräfte der Geschichte beobachten und schön begrifflich ordnen will; sondern das geistige Ringen, das hier vor sich geht, ist geboren aus den Erfordernissen des harten Kampfes der Wirklichkeit und geschieht eben zu dem Zweck, um in diesen Kampf wirkend mit einzugreifen. Denn Größen wie Volk und Staat sind nicht *Natur*kräfte, deren Wirksamkeit nach ewigen Gesetzen vor sich geht, ob wir um sie wissen oder nicht, und die wir daher wohl versuchen können in bestimmte Bahnen zu lenken, an deren Wesen wir aber nichts zu ändern vermögen. Nein, Größen wie Volk und Staat sind *geschichtliche* Kräfte, und bei solchen bildet jedesmal die Art, wie eine menschliche Gemeinschaft sie erfaßt, einen bedeutsamen, bisweilen den bedeutsamsten Teil ihrer Wirkungsmöglichkeit. Gerade an der Größe 'Volk' haben wir das ja eben jetzt wieder einmal zum Greifen deutlich erlebt. Wenn 'Deutsches Volk' nach dem Kriege eine Größe mit ganz anderen Wirkungskräften zu werden begann als vorher, und heute wieder mit ganz anderen Wirkungskräften als noch vor wenigen Jahren, so hat sich an dem *naturhaft Gegebenen* dieser Größe nichts geändert. Aber die Art hat sich geändert, wie wir sie erfassen. Ein neuer *Begriff* des Volkes ist geschaffen worden; und dadurch, daß dieser Begriff, aus einem neuen Erleben des Volkes erwachsen, als lebendiger Keim in unsere Sprache sich hineingesenkt und in ihr Wurzel geschlagen hat, wirkt er umgestaltend auf das Denken und Fühlen aller, die zu dieser Sprachgemeinschaft gehören. So wurde die Größe 'Volk', die vor dem Kriege halb vergessen und daher oft nur wenig wirkungskräftig hinter der Größe 'Staat' zurückgetreten war, eine Macht, die im Mittelpunkt des Geschehens unserer Tage steht.

Ist es aber so, daß geschichtliche Kräfte in ihrem Wesen und Wirken von der Art abhängig sind, wie das Denken und Fühlen und Wollen einer Gemeinschaft sie erfaßt und in der Sprache niederlegt, dann sind wir bei einer Betrachtung über Völker, Staaten und Sprachen in der *Geschichte* der Aufgabe enthoben, zunächst einmal eine Klärung dessen zu versuchen, was denn Staaten und Völker eigentlich für Größen sind, wie sie gegeneinander abgegrenzt werden müssen und wie sie beide sich zu der Größe 'Sprache' verhalten. Ja, es wäre geradezu falsch, eine Umschreibung und gegenseitige Abgrenzung dieser Größen, wie sie *heutzutage* sich uns darstellen, einem geschichtlichen Überblick zugrunde zu legen. Vielmehr müssen wir versuchen, diese Größen in *der* Art zu erfassen, wie die Sprachgemeinschaften selber zu den verschiedenen Zeiten sie erfaßt haben, denn in dieser Art sind sie in der Geschichte wirksam gewesen.

Der Mensch ist seiner Natur nach ein *ζῷον πολιτικόν*, d. h. ein auf Gemeinschaft angelegtes und aus der Gemeinschaft heraus lebendes Wesen. Aber die gemeinschaftsbildenden Kräfte, die dabei im Spiele sind, sind sehr verschiedener Art. Es wirken da Kräfte der Landschaft, der Abstammung, der politischen Macht, der geschichtlichen Erinnerungen, der wirtschaftlichen Interessen, der Sprache, des Glaubens, der Sitte, der materiellen und geistigen Kultur . . . und vielleicht noch manches andere. Jede dieser sehr verschiedenartigen und sehr verschieden wirkungskräftigen Mächte schafft einen Lebenskreis eigener Art. Aber in den ein-

fachen Verhältnissen, wie sie an den Anfängen menschlicher Geschichte stehen, fallen alle diese Lebenskreise zusammen. Es besteht daher auch kein Bedürfnis, einzelne oder Gruppen von ihnen begrifflich auszusondern und durch eigene Worte kenntlich zu machen. Was wir heute als Lebenskreise des Staates, Volkes, Stammes, der Rasse, Sprache, Religion, Wirtschaft usw. begrifflich auseinanderzuhalten und in ihrem Wesen und Wert festzulegen versuchen, das liegt in primitiven Verhältnissen ungetrennt ineinander, und soweit man überhaupt verschiedene Worte dafür hat, bezeichnen sie nur verschiedene Ansichten derselben Sache. Dieses aus vielen noch ungetrennt ineinander liegenden Lebenskreisen bestehende Gemeinschaftsgebilde können wir '*Volk*' nennen, wir können es aber auch, nach *jener* Gemeinschaftskraft, die die klarsten äußeren Abgrenzungen gibt, nämlich der politischen Macht, als '*Staat*' bezeichnen. Aber natürlich müssen wir von unserem modernen Staatsbegriff dabei absehen, denn der ist ja gerade durch den Gegensatz gegen andere Lebenskreise mitbestimmt.

Aus dieser einheitlichen Gemeinschaftsgröße der primitiven Kultur gliedern sich im Fortschritt der Geschichte einzelne Lebenskreise mit einer gewissen Selbständigkeit heraus. Aber der Lebenskreis der politischen Macht, der Staat, bleibt doch derjenige, der die klarste äußere Abgrenzung behält und den Vorrang vor allen übrigen behauptet. Nur *ein* Lebenskreis begann an manchen Stellen schon ziemlich früh, ihm diese Stellung streitig zu machen: der Lebenskreis der Religion, und damit war die Menschheit vor eine Aufgabe gestellt, an der sie Jahrhunderte, ja wir können sagen, Jahrtausende gearbeitet hat. Es ist kein Wunder, daß es schwer war, die Lösung zu finden. Man mußte erst lernen, den Lebenskreis der Religion aus dem von Kräften verschiedener Art durchwirkten Einheitsgebilde in seiner Sonderheit herauszulösen; man mußte lernen, daß Staat und Kirche sich gegenseitig überschneiden können; man mußte lernen, daß der einzelne, der ja immer eine Wesens*einheit*, ein ungeteiltes Ganzes ist, doch auf diese zwei verschiedenen Lebenskreise sich zu teilen hat, indem er dem Kaiser gibt, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist; und man mußte, was viel schwerer war, erst lernen, *was* denn nun des Kaisers und *was* Gottes ist. Es war ein harter Kampf zwischen den beiden Lebenskreisen, deren jeder die Sonderheit seines eigenen Bereiches erfassen mußte, statt darüber hinausgreifend sich alleingültig zu setzen. Noch sind es keine 400 Jahre her, daß mit dem Grundsatz 'cuius regio, eius religio' der Staat seine Absolutheit gegenüber dem Lebenskreis der Religion noch einmal in aller Form verkündete, und erst langsam hat sich seitdem eine Scheidung der beiden Lebenskreise vollzogen, nicht als eine für allemal fertige Lösung, sondern als immer neu gesetzte Aufgabe, an der jedes Geschlecht wieder zu arbeiten hat, um daran zu wachsen und zu reifen.

Nun hat aber in den letzten 150 Jahren die Aufgabe sich dadurch vervielfältigt, daß noch ein weiterer Lebenskreis Anspruch auf eigene Geltung und eigenes Recht erhob und seine Lösung aus der starren Bindung an das Gemeinschaftsgebilde 'Staat' verlangte: der Lebenskreis des Volkes oder der Nation. Wir brauchen dabei nicht zu erörtern, ob und gegebenenfalls in welcher Weise wir zwischen diesen beiden Größen noch wieder unterscheiden müssen. Denn wenn wir auch

heute zu solcher Scheidung geneigt sind, die allerdings in verschiedener Weise vorgenommen wird: die Vergangenheit hat *nicht* grundsätzlich und folgerecht beide Begriffe auseinandergehalten, nicht in Frankreich und auch nicht in Deutschland, wo Fichte das Wesen des *Volkes* in den Reden an die *Nation* verkündete. Ungeschieden wurden die beiden Begriffe neben- und durcheinander verwendet, und gerade aus dieser Ungeschiedenheit ist die bestimmte Art ihrer geschichtlichen Wirkung zum Teil zu verstehen.

Für die Herauslösung des Lebenskreises 'Volk' als einer selbständigen Größe von eigenem Wert und Recht gaben den entscheidenden Anstoß einerseits die französische Revolution und die geistigen Kräfte, die ihr vorgearbeitet haben, anderseits die deutsche Geistesbewegung um 1800 von Herder bis Humboldt. Dabei war aber der Ausgangspunkt in Frankreich und in Deutschland nicht der gleiche, und dementsprechend ergab sich auch ein Unterschied zwischen den beiden Volksbegriffen. Wenn ich diesen Unterschied im folgenden kurz zu schildern versuche, so bin ich mir bewußt, daß ich die Züge gewaltsam vergröbern muß. Es gilt für die Begriffe der Sprache mit gleichem Recht wie für die Kräfte der Natur, daß 'alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt'. Wenn man daher aus der Ganzheit der sprachlichen Welt ein Einzelnes herausgreift und für sich selber darstellt, so begeht man notgedrungen eine Fälschung, die um so stärker ist, mit je weniger und mit je schärferen Strichen man das Bild zeichnet. Aber diesen unvermeidlichen Fehler der Schiefheit und der Übertreibung muß man in Kauf nehmen, wenn man versuchen will, die wesentlichen Eigenheiten eines Begriffes herauszuheben.

Für den Franzosen blieb der maßgebende Lebenskreis auch nach der Revolution der *Staat*. Denn das Wort, das sich jetzt in den Vordergrund schob: die *Nation*, bezeichnete im Grunde die gleiche Größe, nur von einer anderen Seite aus gesehen. L'état, das war gewissermaßen von außen betrachtet: das Baugefüge dieses Gebildes; la nation, das war das gleiche von innen her: die lebendige Größe, die diesen Bau erfüllte. Aber diese lebendige Größe hatte vorher noch kein eigenes Bewußtsein und kein eigenes Recht gehabt; sie lag sozusagen noch in hypnotischen Schlaf versenkt und bewegte sich ohne eigenen Willen nach dem Wink des Monarchen, der, wie den Staat, so auch die Nation in sich allein zu verkörpern beanspruchte. 'La nation ne fait pas corps en France, elle réside tout entière dans la personne du roi', sagt einmal in seinen Memoiren derselbe Ludwig XIV., der auch das Wort geprägt hatte: 'L'état c'est moi!'[1]) Jetzt war diese Größe '*Nation*' zu eigenem Wissen und Willen erwacht; aber ihr *äußerer Bereich* hatte sich damit in keiner Weise verändert. Es ist den Männern der französischen Revolution nicht einen Augenblick zweifelhaft gewesen, daß zur nation française alles das gehörte, was innerhalb der Grenzen des geschichtlich gewordenen Staates wohnte. Gewiß war dem französischen Denken die Vorstellung nicht völlig fremd, daß Nation und Staat auch einmal auseinanderfallen könnten. So war z. B. schon vor der Revolution in der dritten Auflage des Wörterbuchs der Akademie (1740) zu lesen, daß nation vorzugsweise die Gesamtheit der Angehörigen eines Staates bezeichne,

1) Vgl. Dt. Hefte f. Volks- u. Kulturbodenf. 2 (1932) S. 211, Anm. 3.

daß man aber gelegentlich das Wort auch für die Einwohner des gleichen Landes verwende, 'encore qu'ils ne vivent pas sous les mêmes lois'. Aber das blieb sozusagen nur ein theoretischer Gedanke. Für die eigene französische Praxis nahm man es als selbstverständlich, daß 'Nation' und 'Staat' zusammenfielen und daß dabei die Grenzen der Nation nach denen des Staates zu bestimmen wären. Denn infolge der jahrhundertelangen straffen Einheit des französischen Staates waren alle gemeinschaftbildenden Kräfte so eng in Beziehung gesetzt zu der Einheit des Staates und alle durch sie geschaffenen Lebenskreise so fest mit dem Lebenskreis des Staates verbunden oder so streng ihm untergeordnet, daß man überhaupt nicht auf den Gedanken kam, es könnte das Einheitsbewußtsein, durch das man sich zur französischen Nation zusammengeschlossen fühlte, etwas anderes sein als das Einheitsbewußtsein des französischen Staates.

Und doch spielte in Wahrheit eine andere Macht in diesem Einheitsbewußtsein eine mindestens ebenso große Rolle: die französische Sprache. Die französische Sprache war während der vergangenen Jahrhunderte in bewußter Arbeit, die gerade auch durch die staatliche Einheit in besonderer Weise begünstigt wurde, zu einem bewundernswerten Werkzeug geistigen Lebens ausgebildet worden. In dieser Sprache hatten die Männer der französischen Aufklärung geschrieben, deren Werke in einer Weise, wie man es damals nicht ahnte, der Revolution die Wege bereiten sollten. In dieser Sprache lebten die Gebildeten Frankreichs, und auch ein großer Teil der niederen Bevölkerung hatte an ihr Anteil. Die Gemeinsamkeit des Denkens und Fühlens, die durch die Einheit der Sprache gegeben war, bildete die wichtigste Voraussetzung dafür, daß die Nation sich ihrer selbst als einer eigenen, selbständigen, den Staat lebendig tragenden Größe bewußt wurde, und es ist gewiß kein Zufall, daß die Revolution, in der das Volk sein Eigenrecht forderte, gerade in *dem* Lande ausbrach, in dem die Sprache seit langer Zeit besondere Beachtung und besonders sorgfältige Pflege gefunden hatte. Aber doch war das Vorgewicht des Lebenskreises 'Staat' in der französischen Vorstellung auch nach der Revolution so unbestritten, daß auch die durch die *Sprache* gegebene Einheit mit Selbstverständlichkeit auf die Einheit des *Staates* bezogen wurde und daß man dementsprechend in der Sprachenfrage verfuhr.

Von den 1789 in den Grenzen des französischen Staates lebenden Menschen sprach etwa der vierte Teil nicht französisch. Im Nordwesten bestand ein bretonisches, im Südwesten ein baskisches, im Osten ein deutsches Sprachgebiet. Außerdem gab es im Inneren des Landes, vor allem im Süden, zahlreiche Mundarten, die zum Teil so stark vom eigentlichen Französisch abwichen, daß eine unmittelbare Verständigung nicht möglich war. Solang das öffentliche Leben, unter der Leitung des zentralen Königtums, in der Hand der Beamtenschaft, des Adels und der Geistlichkeit lag, also in der Hand eines kleinen Kreises von Männern, die sämtlich das Französische beherrschten, auch wenn sie etwa daneben noch mit einer anderen Sprache oder Mundart vertraut waren, bildete die Sprachverschiedenheit keine unüberwindliche Schwierigkeit, obwohl sie manchmal störend genug war. Das wurde anders in dem Augenblick, als das Volk zum Bewußtsein seiner selbst erwachte und selbst die Regierung übernahm. Eine einheitliche lebendige

Größe konnte das Volk nur bilden, wenn es eine einheitliche Sprache besaß, und den *Geist* der Revolution konnte nur erfassen, wer die *Sprache* der Revolution verstand. Die Übersetzungen, zu denen man sich auf Schritt und Tritt genötigt sah, bildeten nur ein sehr unzureichendes und überdies sehr lästiges Hilfsmittel. Auch rein äußerlich machten sich die Schwierigkeiten der Verständigung jetzt viel mehr bemerkbar, weil die Verwaltungsbezirke neu eingeteilt wurden und außerdem die Staatsangehörigen in den Regimentern der allgemeinen Dienstpflicht ganz anders als früher in nicht regional beschränkte Verbindung miteinander kamen. Das Problem der Sprache war also nicht zu übersehen, und man begann sehr bald sich mit ihm zu beschäftigen. Im September 1791 erklärte Talleyrand vor der konstituierenden Versammlung, daß die Sprachverschiedenheit zwar ihre zufälligen geschichtlichen Ursachen hätte, daß sie aber bewußt gegen das Volk ausgenützt worden wäre. Es läge hier ein Rest des feudalen Systems vor, mit dem aufgeräumt werden müsse.[1]) Noch entschiedener äußerte sich etwas später, Anfang 1794, Barère: Die Monarchie hatte ihre guten Gründe, einem Turm von Babel zu gleichen; in der Demokratie geht es nicht an, daß die Bürger die Sprache der Nation nicht kennen. Wir sind ihnen das Werkzeug der öffentlichen Meinung schuldig, die sicherste Triebkraft der Revolution, die gemeinsame Sprache. Hinter den fremden Sprachen und Mundarten verstecken sich Reaktion, Aberglaube und Gegenrevolution.[2])

Von solchen Gedanken erfüllt, eröffnete die Revolution einen erbitterten Sprachenkampf, der, mit wechselnder Schärfe geführt, auch in die Kaiserzeit hinein fortgesetzt wurde und unter dem, wie bekannt, auch Elsaß-Lothringen schwer zu leiden hatte. 1806 schildert Vaublanc, damals Präfekt des Département Moselle, in einem Bericht an den Minister des Inneren seine Bemühungen um die Unterdrückung des Deutschen und macht auf die Bedeutung dieses Kampfes aufmerksam. 'Es ist sehr schwer', sagt er, 'Franzose zu sein im vollen Sinne des Wortes, wenn man nur deutsch spricht. 'Il est certain que la langué fait la patrie.'[3]) Das ist ein Wort, das ganz ähnlich klingt wie deutsche Äußerungen ziemlich der gleichen Zeit. Aber es ist in einen ganz anderen Gedankengang eingefügt. Die Sprache macht das Vaterland, daher muß die Einheit der Sprache erzwungen werden, damit die Einheit des Vaterlandes, wir können auch sagen, die Einheit der Nation, gesichert sei.

Ganz anders verlief die Entwicklung in Deutschland. Ein Gefühl der Zusammengehörigkeit war auch hier vorhanden; aber es konnte nicht mit solcher Selbstverständlichkeit als Gefühl politischer Einheit verstanden und auf die sichtbare Größe des Lebenskreises 'Staat' bezogen werden. Wohl gab es auch hier gemeinsame geschichtliche Erinnerungen; aber die glanzvolle und mythisch verklärte Zeit der großen Kaiser lag weit zurück, und was in der Gegenwart übrig geblieben war, war nur noch ein Schatten politischer Einheit, der um die Jahrhundertwende endgültig ausgelöscht wurde. Das eigentliche Staatsleben vollzog sich in den unzähligen großen und kleinen Herrschaftsgebieten, die auf dem deutschen Boden wirr durcheinander lagen. Hier war nicht Einheit, sondern Zerrissen-

1) Brunot, Histoire de la langue française IX 13.
2) Brunot IX 181. 3) Brunot IX 522.

heit, und wenn trotzdem das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vorhanden war, wenn man trotzdem fühlte, daß es eine einheitliche Größe 'Deutschtum' gab, ohne daß diese Größe doch, wie in den französischen Verhältnissen, deutlich körperhafte Erscheinung gefunden hatte, so mußte es sich offenbar um etwas handeln, was zwar lebendig wirksam, aber nicht äußerlich greifbar, *hinter* den sichtbaren Dingen lag. So kam Fichte dazu, die Eigenart des Lebenskreises 'Volk' zu beschreiben als 'eine freilich in keinem Begriffe zu erfassende, aber dennoch wahrhaft vorhandene geistige Natur'.[1]) Volk ist also eine *metaphysische* Größe, beruhend, wie Fichte es ausdrückt, auf der 'Gemeinsamkeit eines besonderen Gesetzes, das in der ewigen Welt, und darum auch in der zeitlichen, die Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet'. Ähnlich wie für Herder jedes Volk ein besonderer Gottesgedanke ist, eine von Ewigkeit her gesetzte transzendentale Größe, die ihre besondere Stelle in dem Zusammenspiel aller Kräfte einnimmt und ihre besondere Aufgabe in der Geschichte zu erfüllen hat. Daher liegt, wie Fichte sagt, 'Volk und Vaterland in dieser Bedeutung weit hinaus über den Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes'. 'Der Staat ist bloß ein Mittel für den höheren Zweck der gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation.' Das sind Aussprüche, die bei den Männern der französischen Revolution ganz undenkbar wären und die besonders deutlich den Unterschied zwischen den beiden Volksbegriffen erkennen lassen. Die Nation, für den Franzosen selbstverständlich an den Staat gebunden, braucht für den Deutschen nicht mit ihm zusammenzufallen. 'Wie nur noch bei den Griechen in alter Zeit', sagt Fichte, 'war bei den Deutschen der Staat und die Nation sogar voneinander gesondert und jedes für sich dargestellt: der erste in den besonderen deutschen Reichen und Fürstentümern, die letzte sichtbar im Reichsverbande, *unsichtbar*, nicht zufolge eines niedergeschriebenen, aber eines in allen Gemütern lebenden Rechtes geltend, und in ihren Folgen allenthalben in das Auge springend in einer Menge von Gewohnheiten und Einrichtungen. Soweit die deutsche Zunge reichte, konnte jeder, dem im Bezirke derselben das Licht anbrach, sich doppelt betrachten als Bürger teils seines Geburtsstaates, dessen Fürsorge er zunächst empfohlen war, teils des ganzen gemeinsamen Vaterlandes deutscher Nation.'

'So weit die deutsche Zunge reichte' — fast wörtlich die gleiche Formulierung, wie sie nachher 1813 in dem Liede 'Was ist des Deutschen Vaterland' bei Ernst Moritz Arndt noch einmal erscheint: 'Soweit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt.' Die zentrale Stellung, die im deutschen Volksbegriff die Sprache einnimmt, tritt hier zutage. Die Sprache ist für die Männer von Herder bis Humboldt die unerläßliche Voraussetzung des Volkes, sie ist seine entscheidende Lebenskraft, sie ist sein sichtbares Kennzeichen. Den Ausgangspunkt, von dem aus man zur Erfassung der Einheit des Volkes gelangte, hatte für die Franzosen die Einheit des Staates gebildet, für die Deutschen war es die Einheit der Sprache. Bei den Franzosen war zuerst der *Körper* der Nation vorhanden und schuf sich in der Einheit der Sprache die das Ganze einheitlich belebende Seele; bei den Deutschen war zuerst die *Seele* des Volkes erwacht, und sie suchte seitdem sich auch

1) Das Wort findet sich, ebenso wie die im folgenden angeführten, in der 8. Rede.

einen Körper zu bilden, in dem sie sicher wohnen könnte. Der französische Volksbegriff wuchs von außen nach innen, der deutsche von innen nach außen. Dabei kamen sie sich sozusagen auf halbem Wege entgegen, aber die Verschiedenheit des Ursprunges hat ihnen doch für die Dauer einen etwas verschiedenen Wert aufgeprägt.

Als in der Zeit um 1800 in der eben kurz angedeuteten Weise das Volk als eigener selbständiger Lebenskreis erfaßt worden war, wurde die Größe 'Volk', die durch diese neue Erkenntnis oder, wie man vielleicht besser sagt, durch dieses neue Erlebnis ganz ungeahnte Kräfte gewonnen hatte, sehr bald zu einer der bedeutsamsten Mächte im Leben der europäischen Welt. Erst von dieser Zeit an kann man eigentlich mit Recht von Staaten *und* Völkern in der Geschichte Europas reden. Bis dahin waren entweder die beiden Größen in der Sache zusammengefallen, indem das Volk nichts war als die Einwohnerschaft des Staates; oder, wenn man in ihnen etwas Verschiedenes sah, so war es doch nur eine Verschiedenheit der Größe und der Organisation, indem man von 'Staat' nur bei einem größeren und sorgfältig gegliederten politischen Gebilde redete. Es war kein grundsätzlicher Wesensunterschied. Für die Geschichte kam das Volk nur in Betracht, soweit es in äußerlich sichtbarer Gestalt, mit den Mitteln und Befugnissen staatlicher Macht handelnd in Erscheinung trat. Als eine Größe eigengesetzlicher Art war das Volk damals noch nicht erfaßt und konnte als solche daher auch noch nicht wirksam werden.

Es erhebt sich nun aber die Frage, wie es zu erklären ist, daß der Lebenskreis des Volkes erst so spät aus dem durch die Gesamtheit der gemeinschaftbildenden Kräfte zusammengeschlossenen Einheitsgebilde als selbständige Größe sich gelöst hat, während doch für den Lebenskreis der Religion schon viel früher das eigene Recht erkannt und beansprucht wurde. Zwei Gründe lassen sich dafür namhaft machen. Einmal ist das Eigenrecht des Volkes dem Staate gegenüber noch viel schwieriger zu erkennen als das der Religion. Es mußte die ganze geistige Entwicklung der Neuzeit erst vorangehen mit Humanismus, Naturwissenschaften und Aufklärung, mußte die Autorität des Staates, so weit sie nur mechanisch war, erschüttern, die Grenzen der starren Gesellschaftsordnung niederreißen und zur Erkenntnis der in der Revolution so feierlich verkündeten Menschenrechte führen. Andrerseits mußte erst eine Kraft vorhanden sein, die imstande war, nun auch *ohne* den mechanischen Zwang des Staates eine Einheit über größere Räume hinweg zu schaffen und zu tragen und der atomisierenden Wirkung entgegenzuarbeiten, die in der Erkenntnis der Menschenrechte lag und die sich in dem Individualismus der Neuzeit ja tatsächlich auch gezeigt hat.

Diese Macht war die Sprache, jene Größe, die, wie wir sahen, für den Volksbegriff von so entscheidender Bedeutung war, nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, obwohl sie hier von dem Schatten des Staates ein wenig verdeckt wurde. Aber es war nicht die Sprache schlechthin. Sprache hat es gegeben, solange es Menschen gibt; aber *Volk-schaffende* Sprache im eigentlichen Sinne gibt es erst in der Neuzeit. Soll nämlich die Einheit der Sprache die Vielheit der einzelnen so durchdringen, daß sie sich, von dieser gemeinsamen Kraft getragen,

als Glieder der überpersönlichen Einheit 'Volk' erkennen, so müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: es muß eine Einheit der Sprache geben, die über die Grenzen der kleinen natürlich gegebenen Gemeinschaften hinausreicht; und es müssen alle Glieder dieser umfassenderen Sprachgemeinschaft unter dem wirksamen Einfluß jener Sprache stehen.

Die erste dieser Bedingungen besagt mit anderen Worten: es muß eine *Schrift*sprache vorhanden sein. Denn die von der natürlichen gesprochenen Mundart gebildete Gruppeneinheit umfaßt in der Regel nur eine so geringe Menschenzahl, daß wir vielleicht von einem *Stamm*, aber nicht von einem Volk zu reden gewohnt sind. Um aber mehrere Stämme zum Bewußtsein einer Volkseinheit zusammenzuschließen, dazu reicht die bloße Verwandtschaft von Mundarten nicht aus. Ein deutliches Beispiel dafür bietet uns die deutsch-holländische Grenze. Sie führt mitten durch niederdeutsches Mundartgebiet, ja mitten durch den Wohnraum ein und desselben fränkischen Stammes. Und doch fühlen unsere Blutsverwandten jenseits der Grenzen sich nicht als dem deutschen Volke zugehörig, auch nicht in jenem weiteren Sinne, in dem die Deutsch-Schweizer, trotz aller politischen Sonderart, es immer noch tun. Der Grund liegt darin, daß man in Holland nicht, wie in der Schweiz, die gemeindeutsche Schriftsprache angenommen, sondern eine eigene ausgebildet hat. *Verwandtschaft* der *Mundarten* schafft nur *Stammes-Verwandtschaft; Volks-Einheit* wird erst möglich auf Grund der *Einheit* der *Schriftsprache;* nur eine Schriftsprache umfaßt die genügende Weite des Raumes und besitzt die genügende Fülle und Tiefe der inhaltlichen Werte, um eine solche Leistung vollbringen zu können. Es ist sehr bezeichnend, daß die französische Revolution nicht weniger scharf gegen die Dialekte vorging als gegen das Deutsche, Bretonische und Baskische. Man fühlte, daß Mundarten fast ebensosehr wie Fremdsprachen eine Gefahr für die Volkseinheit bilden können. Nur wenn eine gemeinsame Schriftsprache die Mundarten überbaut und unter einer höheren Einheit zusammenfaßt, ist diese Gefahr gebannt. Die Mundarten brauchen dann nicht mehr zugunsten der Einheit des Volkes bekämpft zu werden; im Gegenteil, man muß sie hüten und pflegen, weil sie nunmehr im Rahmen des Ganzen eine wichtige, geradezu unentbehrliche Mitarbeit zu leisten haben.

Die erste der beiden oben genannten Voraussetzungen, an welche die Volkschaffende Kraft der Sprache gebunden ist, daß sie nämlich eine Schriftsprache sein muß, war um 1800, als der Volksgedanke erwachte und eine Macht zu werden begann, in Frankreich und Deutschland und auch noch in anderen europäischen Ländern gegeben. Unter den Slawen verfügten bemerkenswerterweise damals außer den Russen nur die Polen und die Tschechen über eine Schriftsprache; die der Tschechen schien allerdings dem Untergang geweiht.

Die zweite Bedingung, daß alle Glieder des Volkes unter dem Einfluß dieser Schriftsprache stehen müssen, begann sich ebenfalls mehr und mehr zu erfüllen, allerdings in den einzelnen Ländern in verschiedener Art und verschiedenem Umfang. Die einfacheren Schichten der Bevölkerung können unter dem Einfluß einer Schriftsprache, auch ohne sie selbst zu lesen, einfach dadurch schon stehen, daß sie die auf dem Boden der Schriftsprache ruhende mündliche Gemeinsprache

häufig hören oder vielleicht sogar selbst verwenden. Aber die Wirkung der Schriftsprache muß sich natürlich vertiefen, je mehr das Buch- und Pressewesen ausgebaut werden und je allgemeiner die Fähigkeit und die Gewohnheit des Lesens wird. Die erst der allerletzten Zeit angehörende Wirkungsmacht des Rundfunks können wir hier unbesprochen lassen. Schon vorher mußte in einem Zeitalter, das die allgemeine Schulpflicht mehr und mehr durchführte, die Volk-bildende Kraft der Sprache einen Höhepunkt erreichen.

Damit war der Nationalitätenkampf unvermeidlich geworden. Daß er aber mit solcher Erbitterung geführt wurde und so verheerende Folgen hervorrief, hat noch seine besonderen Gründe. Einmal liegt es daran, daß die geistige Erfassung des Lebenskreises 'Volk' als einer eigenberechtigten Größe und seine Herauslösung aus den Gemeinschaftsgebilden anderer Art, vor allem aus dem Gefüge des Staates, nur mühsam und schrittweise vor sich ging. Nur in unklaren und vielfach verzeichneten Umrissen stellte sich zunächst die Eigengröße 'Volk' dem Bewußtsein dar; und weil die Wirkung einer geschichtlichen Kraft, wie wir anfangs sagten, von der Art abhängig ist, wie sie im Bewußtsein erfaßt wird, so mußte die Verschwommenheit des Begriffes 'Volk' ihre geschichtlichen Folgen haben.

Da war es zunächst ein Fehler, daß man zwar die Möglichkeit begriffen hatte. ein Volk äußerlich nach seiner Sprache abzugrenzen, aber noch nicht klar erfaßte, daß nur eine Schriftsprache diese Bedeutung haben kann. So rechnete man z. B. die Litauer ohne weiteres als ein Volk, obwohl man das Wort 'Volk' hier gar nicht hätte gebrauchen dürfen, oder doch nur in einer wesentlich anderen Bedeutung es gebrauchen konnte; denn ein einiges, seiner selbst bewußtes Volk war noch gar nicht vorhanden, sondern nur eine Gruppe mundartlich verwandter Stämme, die noch nicht durch eine eigene Schriftsprache miteinander verbunden waren. Schriftsprache war für die Litauer vielmehr das Russische oder Polnische und innerhalb der deutschen Grenzen das Deutsche, und diese Sprachen dienten auch als mündliche Hochsprachen, wenn Gebildete aus verschiedenen litauischen Mundartgebieten zusammentrafen. Oder auf einer 'Karte der Länder und Völker Europas' mit dem Untertitel 'Volkstum und Staatenbildung', die Dietrich Schäfer 1916 (!) in zweiter Auflage herausgegeben hat, gehört z. B. das Gebiet der Masuren und Kaschuben ohne weiteres zum polnischen Volk (allerdings mit Einzeichnung starker deutscher Beimischung), so daß auf diesem Kartenbild sich schon der Schatten des polnischen Korridors drohend andeutet. Dabei dienten aber die, allerdings mit dem Polnischen nahe verwandten, Mundarten der Masuren und Kaschuben nur als Familien- und Verkehrssprache. Die Hochsprache und Schriftsprache war für die Bewohner dieser Gebiete das Deutsche, und zum deutschen Volkstum haben sie sich nachher auch fast einmütig bekannt, soweit ihnen die Möglichkeit einer Abstimmung geboten wurde. Dabei darf man dem großen Berliner Historiker wegen dieser Kartendarstellung keinen persönlichen Vorwurf machen; er beging nur einen Fehler, der damals allgemein war, indem er mit einem Volksbegriff arbeitete, dessen Verschwommenheit in den Bestimmungen von Versailles zu furchtbaren geschichtlichen Wirkungen geführt hat.

Ein anderer verhängnisvoller Fehler in dem damaligen Volksbegriff war es,

daß seine beiden Schattierungen, die ich vorher als die französische und die deutsche zu scheiden versucht habe, ungeklärt nebeneinander lagen. Daher liefen die beiden Grundsätze, daß die Sprache das Volk abgrenzt und daß die Nation die Sprache zu bestimmen hat, durcheinander, und es war Gelegenheit geboten, jedesmal diejenige Schattierung in den Vordergrund zu schieben, die für die eigenen Wünsche gerade passend war.

Und darin lag nun überhaupt eine weitere Erschwerung des Kampfes, daß, wie jedes Ideal, so auch das Ideal des Volkes nicht selten dazu mißbraucht wurde, als Deckmantel für weniger ideale Ziele zu dienen. Vielfach war man sich dessen gar nicht bewußt, glaubte vielmehr tatsächlich für das Volkstum zu kämpfen, während in Wahrheit *wirtschaftliche*, *soziale* oder *religiöse* Gegensätze dem Kampf erst die eigentliche Erbitterung gaben. So war z. B. der Irredentismus in Südtirol anfangs eine vor allem wirtschaftliche und steuerpolitische Angelegenheit.[1])

Aber nicht nur private Interessen verbanden sich mit dem Nationalitätenkampf, auch der Staat suchte aus ihm seinen Vorteil zu schlagen. Auch dies geschah nicht immer bewußt. Man verwechselte nicht selten die noch nicht klar getrennten Bezirke Volk und Staat und forderte im Namen des Volkes, was man in Wahrheit für den Staat begehrte. Manchmal wurde aber auch mit klarem Bewußtsein das Volkstum nur als scheinheiliger Vorwand für die nackte Machtgier des Staates herangezogen. Das wird am deutlichsten da, wo man die Tatsachen des Volkstums kaltblütig fälscht, um den beabsichtigten Anspruch mit einem schönen Namen decken zu können. Die Verhandlungen von Versailles bieten dafür manches trübe Beispiel. Ich brauche hier nur an das Märchen von den 150000 Saarfranzosen zu erinnern, mit dem die Wegnahme eines rein deutschen Gebietes beschönigt werden sollte.

Der Kampf von Staaten, Völkern und Sprachen hat Europa in einen Zustand der Zerrissenheit und des Hasses versetzt, der an die Zeiten nach der Reformation erinnert, als die Auseinandersetzung zwischen dem Lebenskreis des Staates und dem der Religion durchgefochten wurde. Auch zwischen Staat und Volk kann der Kampf nur dadurch beendet werden, daß das Volk als selbständiger Lebenskreis neben dem Staat anerkannt wird. Die Menschheit steht hier vor einer Aufgabe, die vielleicht noch schwerer ist als die der klaren Scheidung von Staat und Religion, und die, wie diese, niemals fertig gelöst, sondern immer neu gestellt werden wird. Aber es *muß* auf ihre Lösung *hingearbeitet* werden, wenn nicht der Untergang des Abendlandes Tatsache werden soll. Diese Forderung ist das Wort des deutschen Volkes an die Welt, sie entspricht dem deutschen Volksbegriff und dem deutschen Volksschicksal. Das unter deutscher Mitwirkung geschaffene estnische Kulturselbstverwaltungsgesetz ist ein Versuch auf diesem Wege. Wenn in gleicher oder ähnlicher Weise auch in den anderen Staaten der Völkerhaß zum Frieden gebracht werden könnte, dann würde in diesem Punkt das so oft angeführte, aber auch so viel befeindete Wort sich erfüllt haben, daß am deutschen Wesen noch einmal die Welt genesen muß.

1) Vgl. M. Mayr, Der italienische Irredentismus, Innsbruck, 1916 S. 7ff.

DIE ERGEBNISSE DER URGESCHICHTLICHEN KULTURKREISLEHRE

Von Oswald Menghin

Daß die menschliche Gesamtkultur nur in der Gestalt von Einzelkulturen existiert und daß sich diese Einzelkulturen in größere Verwandtschaftsgruppen gliedern lassen, die in einem bestimmten Verhältnis zum Oberflächenraume der Erde stehen, das sind Tatsachen, die sowohl aus gegenwärtigen wie aus geschichtlichen Erscheinungen ohne weiteres abgelesen werden können. Trotzdem ist von solchen Einsichten bei der Erforschung vorgeschichtlicher Kulturen lange Zeit nur sehr wenig Gebrauch gemacht worden. Dies erklärt sich aus der Notwendigkeit, bei der Erforschung der Urzeit zuerst Klarheit über die vorhandene Formenwelt und deren zeitliche Gliederung zu gewinnen. So sehen wir, daß auf dem Gebiete der prähistorischen Archäologie zuerst chronologische (stufengeschichtliche), später typologische (formengeschichtliche) Fragen im Vordergrund des Interesses standen. Erst etwa vor einem Menschenalter hat sich das Augenmerk der Forschung in stärkerem Maße der Betrachtung der Kulturkomplexe, das heißt der im Raume vorhandenen Formengesellschaften, und ihrer gegenseitigen Beziehungen zugewendet. Wie immer, wenn neue Ideen in einen Forschungszweig eindringen, ging es dabei nicht ohne methodische Fehler und Überschwang auf der einen, voreilige Ablehnung auf der anderen Seite ab. Der Mann, der das Verdienst hat, der archäologischen Kulturkreisforschung weit über die deutsche Geisteswelt hinaus zum Durchbruch verholfen zu haben, war Gustaf Kossinna, der Prähistoriker der Berliner Universität († 1931). Man hat ihm vor allem zum Vorwurfe gemacht, daß er mit Hilfe der Kulturkreisforschung stammeskundliche Probleme lösen wolle. Tatsächlich war für ihn die Ermittlung der archäologischen Kulturgruppen nur ein Mittel zum Zweck, zur Rückverfolgung der in frühhistorischer Zeit bezeugten Stammes- und Volksgemeinschaften. Aber gerade diese Zielsetzung seiner so viel umstrittenen siedelungsarchäologischen Methode hat sich in der Folge als voll und ganz berechtigt erwiesen, und so steht denn heute nicht der grundsätzliche Wert seiner Methode in Frage, sondern lediglich ihre Verbesserung und Vertiefung. Es hat sich dabei herausgestellt, daß die methodische Bedeutung der Kulturkreisforschung eine viel größere ist, als Kossinna selbst ursprünglich erkennen mochte. Sie ist überhaupt *der* Weg zur Historisierung der Urgeschichte. In einem gewissen Umfange gestattet ja schon die rein stufen- und formengeschichtliche Betrachtung urgeschichtlicher Überreste Schlüsse auf den Ablauf des Kulturgeschehens. Es gibt aber von dieser keinen unmittelbaren Weg zu den nicht erst seit heute im Mittelpunkte des Interesses stehenden Fragen, wie sich die Kulturentwicklung zur Geschichte der Sprachstämme, der Rassen und der Völker verhalte.

Kossinnas wissenschaftliche Tätigkeit war hauptsächlich auf die Klärung solcher Beziehungen im nord- und mitteleuropäischen Raume eingestellt. Es war ihm aber bestimmt bewußt, daß seine Lehre durch möglichst umfassende Aus-

weitung in Stoff, Zeit und Raum gestützt werden müsse, und aus den Kreisen seiner Schüler und Anhänger sind auch einschlägige Versuche hervorgegangen. Je weiter wir in der Urzeit zurückgehen, desto erdumspannender werden ja die kulturellen Erscheinungen, und es ergibt sich schließlich dem tiefer dringenden Auge, daß irgendwie alles mit allem zusammenhängt und volle Klarheit über Einzelprobleme nur gewonnen werden kann, wenn man den Blick auf das Ganze gerichtet hält.

Eine solche *universelle Betrachtungsweise* der Dinge versuchte ich in meiner 'Weltgeschichte der Steinzeit' (1931) durchzuführen, der ich später noch ein mehr populäres, auf aktuelle Folgerungen eingehendes Büchlein 'Geist und Blut' (1933) an die Seite setzte. Ausgangs- und Kernpunkt meiner Untersuchungen sind natürlich die archäologischen Überreste, die Funde, die zwar nur einen Auszug des urzeitlichen Kulturbesitzes vermitteln, aber den unschätzbaren Vorteil einer objektiv gegebenen Stufenfolge gewähren, da sie uns der Erdboden vielfach in geschichteter Ablagerung erhalten hat. Wir unterscheiden demgemäß ein Altpaläolithikum oder Protolithikum, ein Jungpaläolithikum oder Miolithikum, diese beiden Stufen der Eiszeit angehörig, ein noch wenig bekanntes Frühneolithikum, ein Voll- oder Mixoneolithikum und die Metallzeiten. Innerhalb dieser Hauptperioden lassen sich nun nicht nur Unterstufen, d. h. eine noch feinere zeitliche Gliederung erkennen, sondern auch mehr oder weniger scharf umrissene *Einzelkulturen,* die sich auf Grund verwandtschaftlicher Beziehungen zu *Kulturkreisen* zusammenschließen lassen.

Ich habe folgendes System der *archäologischen Kulturkreise* aufgestellt. Im Protolithikum, das in Europa mit Einbruch der letzten Eiszeit ausläuft und wahrscheinlich schon im Altquartär einsetzt, glaube ich drei große Kulturkreise unterscheiden zu können: die Klingenkulturen, die Faustkeilkulturen und die Knochenkulturen. Die Aufstellung der beiden ersten geht bereits auf Breuil und Obermaier zurück; sie sind heute wohl von der gesamten Forschung anerkannt. In den Klingenkulturen wurde das Flintgerät dadurch erzeugt, daß von einem Kernsteine Späne heruntergeschlagen wurden, die ursprünglich nur an den Rändern der Oberseite weitere Bearbeitung erfuhren. Der Faustkeil ist dagegen aus einem großen Kernstück in der Weise angefertigt, daß er beiderseits über die ganze Oberfläche hin bearbeitet ist. Daß es sich hier um zwei scharf zu trennende industrielle Richtungen dreht, ist dadurch gesichert, daß es Länderräume gibt, in denen der Faustkeil von Hause aus vollkommen fehlt. Hierher gehört z. B. Mittel- und Osteuropa. Spätestens während der letzten Zwischeneiszeit haben sich diese beiden Kulturströme in vielen Teilen der Erde vermischt. Die wichtigste der so entstandenen Mischkulturen ist die europäische Moustierkultur, deren Träger der Neanderthalmensch war. Dieser darf demgemäß bereits als das Ergebnis einer Rassenkreuzung angesehen werden. — Die Knochenkultur ist von mir aufgestellt. Sie stützt sich auf die Tatsache, daß in einigen hochgelegenen Höhlen der Alpen, aber auch in viel tieferen Regionen, wie in der Petershöhle zu Velden bei Nürnberg, Hinterlassenschaften des letztinterglazialen Menschen angetroffen wurden, in denen das meist aus Quarzit angefertigte Steingerät, qualitativ und quantitativ, eine höchst untergeordnete Rolle spielt, während eine Fülle von groben Knochen-

werkzeugen vorhanden ist. In diesen Höhlen ist übrigens noch etwas an den Tag gekommen, was sonst nirgends beobachtet wurde, nämlich zweifellos intentionelle Beisetzungen von Schädeln und Langknochen des Höhlenbären, die sich auf einen sehr urtümlichen Opferkult ausdeuten lassen. Ich bin der Meinung, daß die protolithische Knochenkultur unter allen drei protolithischen Kulturen die altertümlichste ist, wenn auch die konkreten Funde vorderhand geologisch noch jünger sind, als jene der beiden Flintkulturen. Diese Ansicht hat neuerlich an Gewicht gewonnen, da auch die altquartären Skelettreste des Pekingmenschen in Begleitung einer rohen Quarzit- und Knochenindustrie gehoben wurden und in der geologischen Schicht des berühmten Unterkiefers von Heidelberg neuestens Knochenartefakte beobachtet worden sind. Es ergibt sich daraus die Wahrscheinlichkeit, daß der älteste Mensch eine Holz- und Knochenkultur besessen hat, womit die ablehnende Beurteilung der sog. Eolithen, das sind gerätartige Feuersteine aus dem Tertiär- und Altquartär, weitere Stärkung erfährt.

Es ist von größter kulturgeschichtlicher Bedeutung, daß die drei Hauptkreise des Protolithikums im Miolithikum wiederkehren, freilich auf einer viel höheren Stufe der Entwicklung und getragen von neuen, körperlich fortgeschrittenen Menschenrassen. Wenn man den Blick über die miolithischen Fundmassen Europas und Nordafrikas gleiten läßt, hat man im ersten Augenblicke den Eindruck, daß lediglich fortgeschrittene Klingenkulturen vorhanden sind. Es kann auch gar kein Zweifel bestehen, daß diese während des letzten Glazials im europäisch-mediterranen Kreise dominierten. Es ist aber von jeher aufgefallen, daß die miolithische Entwicklung West- und Mitteleuropas durch eine industrielle Welle, die aus dem Osten kam und derzeit bis Ungarn verfolgt werden kann, unterbrochen wird. Sie bringt zweiseitig bearbeitete Geräte, die sog. Solutréblätter heran, die im Osten noch mehr faustkeilartigen Charakter besitzen. Diese Technik verschwindet in spätmiolithischer Zeit wieder. Aber sie ist nicht der einzige Widerspruch im miolithischen Kulturgefüge. Wenn man die heute ja schon allgemein bekannten Leistungen der miolithischen Kunst hinsichtlich ihrer räumlichen Verteilung untersucht, so bemerkt man nicht nur ein starkes Vorwiegen der Denkmäler in Westeuropa — das könnte auch rein siedlungsstatistische Gründe haben — sondern auch eine regional abgetönte Verschiedenheit des Stiles. Je weiter wir nach Osten gehen, desto stärker treten Arbeiten rein geometrisch-schematischen, flächenbedeckenden Stiles in den Vordergrund, bis schließlich in der Ukraine ganz unerwartet der vollkommen ausgebildete unendliche Mäanderrapport auftritt. Ebenso auffallend ist das Verhalten gewisser Geräteformen. Die in Frankreich so häufige Speerschleuder ist rechts des Rheines in keinem einzigen Exemplare vorhanden, wogegen Keulenwaffen aus Knochen und Stein in Mähren ziemlich häufig, in Frankreich vollkommen unbekannt sind. Ich will hier nicht auf Einzelheiten chronologischer, typologischer und kulturgeographischer Art eingehen, sondern nur unterstreichen, daß eine Fülle von Zeugnissen für den Einfluß einer den miolithischen Klingenkulturen fremden Fazies auf den Osten Mitteleuropas vorliegt, deren Flinttechnik uns berechtigt, von einer Faustkeilkultur zu sprechen. Noch viel bedeutsamer ist aber eine andere archäologische Erscheinung, die am

Ausgange des Miolithikums steht und zum Frühneolithikum überleitet. In dieser Periode, die man etwa von 7000—3000 v. Chr. ansetzen kann, erscheinen in Europa, Zentralafrika und Hinterindien allenthalben Kulturen, deren Steingerätformen zweifellos berechtigen, von Faustkeilkulturen zu reden. Meiner Meinung nach besteht auch wirklich ein genetischer Zusammenhang zwischen diesen Kulturen und der protolithischen Faustkeilkultur. Als verbindende Brücke wären die eben besprochenen Spuren von Faustkeilkultur im eigentlichen Miolithikum anzusprechen. Diese Ansicht wird jedoch von vielen Forschern bekämpft. Es ist der Versuch gemacht worden, die chronologische Stellung des europäischen Campignien, der am besten bekannten Fazies der endmiolithischen Faustkeilkulturen, zu erschüttern und es als eine vollneolithische Spezialindustrie vorzüglich bergmännischer Art hinzustellen. Allein diese Auffassung trägt den Tatsachen nicht genügend Rechnung. Denn erstens sind Frühcampignientypen im Verbande der unzweifelhaft endmiolithischen Maglemosekultur des Nordseegebietes vollkommen gesichert. Zweitens ist es auch vorderhand nicht gelungen, das endmiolithische Alter des von belgischen Forschern bei Lüttich festgestellten Frühcampignien zu widerlegen. Endlich ist neuerdings durch stratigraphische Beobachtungen das hohe Alter der im Kongostaate vorfindlichen nahe verwandten Kultur zu sichern. Andere Forscher anerkennen zwar Alter und kulturelle Sonderstellung der campignienartigen Kulturen, wollen aber von einem weiträumigen Zusammenhang derselben nichts wissen und erklären die Formverwandtschaft als eine Konvergenzerscheinung. Als Ursache der Konvergenz betrachten manche den am Ausgange der Eiszeit überall in Aufnahme kommenden Hackbau; denn die großen Campignienwerkzeuge sind sichtlich Geräte für die Bodenbearbeitung. Diese Theorie bedeutet aber in Wirklichkeit nur eine Verstärkung meiner Auffassung. Denn das gleichzeitige Aufkommen des Hackbaues in verschiedenen Teilen der Erde weist letzten Endes doch wieder auf kulturelle Zusammenhänge hin, und wenn dies, warum soll dann nicht auch für das Steingerät an solche Zusammenhänge gedacht werden dürfen? Da wäre die Bergbautheorie noch einleuchtender, wenn sie nicht dadurch widerlegt wäre, daß z. B. in einem neolithischen Silexbergbau bei Wien keine Spur von Campignienflinten vorhanden ist, wohl aber die allen Flintbrüchen eigentümliche Hacke aus Hirschgeweih. So sehe ich also keinen Grund, die miolithische Faustkeilkultur aufzugeben.

Der Gedanke einer miolithischen Knochenkultur ist erst von mir in aller Schärfe formuliert worden, aber in der älteren Literatur mehrfach angedeutet. Soweit ich sehe , hat er besonders bei den Forschern, die dem Material nahestehen, gute Aufnahme gefunden. Es handelt sich dabei um eine Jäger- und Fischerkultur, die sich am Ausgang des Miolithikums aus Sibirien und Rußland bis nach Skandinavien und Norddeutschland hereingeschoben und hier natürlich mit anderen Kulturen gemischt hat. Ihre wichtigste Eigentümlichkeit ist der Besitz des Haushundes als des ältesten gesicherten Haustieres und des Schlittens als des ältesten Fahrzeuges.

Das schwierigste Problem der ganzen prähistorischen Archäologie ist noch immer die Frage der Entstehung des Vollneolithikums, d. h nach der Beschaffen-

heit der mit Notwendigkeit vorauszusetzenden frühneolithischen Kulturen. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß vollentwickelte jungsteinzeitliche Kulturen in Ägypten und Mesopotamien spätestens um 4000 v. Chr., also um mindestens 1000 Jahre früher auftreten als in Europa. Sie allein berechtigt schon zur Annahme frühneolithischer Entwicklungszentren in Innerasien, woher ja auch während des Eiszeitalters alle großen Entwicklungsantriebe gekommen waren. Ich habe, vornehmlich aus gewissen Erscheinungen des Vollneolithikums rückschließend, die Arbeitshypothese aufgestellt, daß man drei frühneolithische Kulturkreise wird unterscheiden können, die vor allem durch bestimmte Haustiere gekennzeichnet sind. Das sind die Kreise der Rinder-, der Schweine- und der Reittierzüchter. Es würde hier viel zu weit führen alle die Gründe aufzuzählen, die für eine solche Erwägung sprechen. Ich möchte nur hervorheben, daß besonders der Schweinezüchterkreis auf guter Unterlage ruht und von Heine-Geldern, dem besten Kenner des südostasiatischen Materiales, voll anerkannt wird. Sein archäologisches Leitfossil ist das Walzenbeil, das man früher als eine ganz insignifikante Allerweltsform angesehen hat. In Wirklichkeit ist es eine Weiterbildung des Faustkeiles, die von einem ganz bestimmten asiatischen Zentrum ausgegangen sein muß und in Begleitung vieler anderer im Vollneolithikum aufscheinender Kulturelemente, zu denen wahrscheinlich der Kamm, die Trepanantion, eine entwickeltere Form des Pflanzenbaus, der Pfahlbau, zählen, über die Welt gewandert ist. Es ergibt sich daraus auch eine nähere Beziehung zwischen Schweinezüchter- und Faustkeilkultur, während die Hornviehzüchter in einem näheren Zusammenhange mit den Klingenkulturen, die Reittierzüchter mit den Knochenkulturen stehen dürften. Doch sind die frühneolithischen Kulturen keineswegs reinstämmige Abkömmlinge der miolithischen Kulturen, sondern gehen zweifellos aus Mischungen unter denselben hervor.

Noch stärkeren Mischcharakter besitzen die mixo- oder vollneolithischen Kulturen, die durch weitgehende Verkreuzung der frühneolithischen Kulturen unter starker Anteilnahme miolithischer Überreste entstehen. Dabei bleibt aber immerhin einer der frühneolithischen Zweige irgendwie dominant. Wir denken, wenn wir vom Neolithikum sprechen, stets zunächst an die europäischen Kulturen des III. Jahrtausends v. Chr., die ein ausgesprochen bäuerliches Wesen besaßen. Aber das Bauerntum ist nicht die einzige vollneolithische Lebensform. Im Orient steht daneben schon seit dem Ende des IV. Jahrtausends die durch Ausgrabungen wie Überlieferungen bestens bezeugte primitive Stadtkultur und in den Steppen- und Wüstengebieten Asiens kommt in gleicher Zeit die archäologisch schwer faßbare, aber geschichtlich vollkommen sichergestellte Kultur der nomadischen Hirtenkrieger zur Blüte. Diese drei Kulturkreise reichen in die vorgeschichtlichen Metallzeiten hinein, wie ja das Aufkommen der Metalle kulturgeschichtlich überhaupt keinen wesentlichen Einschnitt bedeutet, so wichtig es für die Feststellung feinerer chronologischer Unterteilungen ist. So sind also die bronze-, hallstatt- und latènezeitlichen Kulturen im außerklassischen Europa durchaus bäuerlich. Wirtschaftliches Charakteristikum des Bauerntums ist die organische Verbindung von Ackerbau mit Groß- und Kleinviehzucht bei seßhafter Siedlungsweise. Im

übrigen können sich Bauernkulturen je nach den Anteilen der Mischkomponenten, unter denen der Schweinezüchterkreis zweifellos eine besondere Rolle spielt, sehr stark voneinander unterscheiden, vor allem in sozialer und geistiger Beziehung. So ist das Herrenbauerntum eine eigentümliche, besonders wertvolle Spielart des Bauerntums. Es läßt sich vor allem für den nordischen Kulturkreis und seine metallzeitlichen Abzweigungen erschließen. Die Hirtenkriegerkultur ist nomadisch und wirtschaftlich durch den Besitz großer Herden von Reittieren (Pferden oder Kamelen) in Verbindung mit Hornviehzucht gekennzeichnet. Sie steht in enger Verbindung mit der frühneolithischen Reittierzüchterkultur. Was primitive Stadtkultur ist, braucht ja wohl nicht näher umschrieben zu werden.

Die Verbindungslinien, die die jüngeren Kulturen mit den älteren verknüpfen, zeigen, daß es, neben der zeitlichen, gewissermaßen horizontalen Gliederung des prähistorischen Fundmateriales, auch eine organisch-räumliche gibt, die vertikal durch die Stufen läuft. Sie verwischt sich allerdings durch Mischungen, je weiter die Entwicklung fortschreitet.

Dies in aller Kürze das kulturhistorische System, das sich mir aus der Archäologie ergibt. Nun ist aber Kulturkreisforschung nicht nur vom archäologischen, sondern auch vom ethnologischen Standpunkte aus möglich und tatsächlich im weiten Umfange betrieben worden. Die universellsten Vertreter der *ethnologischen Kulturkreislehre* sind Fritz Gräbner, den man wohl als ihren eigentlichen Begründer bezeichnen darf, und P. Wilhelm Schmidt, ihr unermüdlichster Vorkämpfer. Ich fand deren Systeme bereits vor, als ich meine Arbeiten begann. Es ergaben sich mir bald wesentliche Übereinstimmungen, ich mußte aber auch feststellen, daß die ethnologische Kulturkreislehre nicht ganz ausgebaut war. Ich hatte daher diese Arbeit selber durchzuführen, was nicht sehr schwierig war, da es sich dabei vornehmlich um jüngere Kulturen drehte, die relativ gut erhalten und daher leichter zu beurteilen sind.

Eines der wichtigsten und am allgemeinsten anerkannten Ergebnisse der ethnologischen Kulturkreislehre ist das von ihr entwickelte Chronologiesystem der primitiven Kulturen. Sie stuft sie in Grundkulturen, Tiefkulturen, Mittelkulturen und Hochkulturen, denen als letzte, und nicht mehr in den Bereich der ethnologischen Forschung fallend, die Vollkulturen anzuschließen sind. Es darf aber auch weiterhin bereits als Gemeingut der Forschung angesehen werden, daß die protolithischen Kulturen den Grundkulturen, die miolithischen den Tiefkulturen der Ethnologie entsprechen; der Zusammenhang von Frühneolithikum und Mittelkulturen, Mixoneolithikum und Hochkulturen läßt sich geradezu unmittelbar, auf Grund historischer Bezeugung, klar machen. Diese Gleichsetzungen macht sich heute nicht nur die 'kulturhistorische', sondern auch schon die evolutionistische Schule der Urgeschichte zunutze. Dagegen ist der von mir vertretene Parallelismus zwischen dem archäologischen und dem ethnologischen Kulturkreissysteme noch der Gegenstand großer Bedenken unter den Fachgenossen. Diese Zweifel sind zum Teil rein äußerlich begründet, weil die wenigsten Prähistoriker und Ethnologen ausreichende Einsicht in die Möglichkeiten des Nachbarfaches haben und sich demgemäß scheuen, über die Grenzen ihres Forschungs-

bereiches hinauszugreifen. Es waren daher in erster Linie universal gerichtete Kulturhistoriker, die den Ergebnissen meiner Vergleichung zwischen archäologischer und ethnologischer Kulturkreislehre Interesse abgewannen und Zustimmung zuteil werden ließen. Aber auch viele Spezialforscher haben sich mit ihnen befreundet, weil sich meine Auffassungen häufig als geeignete Basis für die Erklärung bisher unverständlicher Erscheinungen erwiesen haben. Das darf uns gewiß nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auch innere Gründe für die zurückhaltende Aufnahme meiner Aufstellungen gibt, auf die ich noch des Näheren eingehen werde.

Zuerst in Kürze das Ergebnis des archäologisch-ethnologischen Kulturvergleiches. Auch im Bereiche der ethnologischen Grundkulturen werden drei Kulturkreise unterschieden, für die ich die Namen tasmanoid, australoid und eskimoid vorgeschlagen habe. Die Steinindustrie des ersten ist durch Klingengeräte, die des zweiten durch faustkeilartige Beile, die des dritten durch Vorwiegen von Knochengeräten charakterisiert, womit aber nicht alle Ähnlichkeiten mit den protolithischen Kulturkreisen erschöpft sind. Es darf daher vermutet werden, daß die rezenten Grundkulturen nichts anderes als Ausläufer je eines der drei protolithischen Kulturkreise sind, wenn auch manche Zweifel und Schwierigkeiten übrig bleiben. Wie wäre das auch anders möglich, wo es sich doch um Zeitunterschiede von Zehntausenden von Jahren handelt, während deren die betreffenden Menschengruppen zwar auf dem im Grundsätzlichen unveränderten Kulturniveau ältester Prägung verharrten, im einzelnen aber natürlich viele innere Umwandlungen und äußere Beeinflussungen erfahren haben müssen.

Das eigentliche Kernproblem der ethnologischen Kulturkreisforschung ist im übrigen die auf Gräbner und Schmidt zurückgehende Aufspaltung der Tiefkulturen in einen vaterrechtlich-jägernomadischen, einen mutterrechtlich-pflanzerischen und einen vaterrechtlich-viehzüchternomadischen Haupttypus. Schon ein oberflächlicher Blick auf die materielle Kultur, die sich uns von Seite der Archäologie ja in erster Linie zum Vergleich anbietet, macht enge Beziehungen dieser drei Kreise mit den Klingen-, Faustkeil- und Knochenkulturen des Miolithikums offenbar. Die reinen Totemisten sind Jäger-, Dolch- und Lanzenvölker, geschickte Handwerker und Künstler wie die Klingenkulturleute. Auf der anderen Seite sind die Altpflanzer ausgesprochene Keulen- und Beilvölker mit starker Hinneigung zu abstrakt-ornamentaler Kunst, wie wir es für die miolithischen Faustkeilkulturen erschlossen haben. Bei der Vergleichung von Viehzüchternomaden und miolithischer Knochenkultur überrascht uns vor allem der gemeinsame Besitz von Pfeil und Bogen in besonderen Formen, des Schlittens und des Hundes als Zugtieres, ganz abgesehen davon, daß in diesem Falle sogar noch die räumliche Kontinuität vom Miolithikum bis heute vorliegt. Die vielfältigen Übereinstimmungen im Bereiche der stofflichen Kultur und der Kunst erlauben es wohl auch, die soziologischen und geistigen Charaktermerkmale der Tiefkulturen auf die archäologisch ermittelten Gruppen zu übertragen, natürlich vorausgesetzt, daß sie von der Ethnologie richtig herausgearbeitet worden sind.

Die Deckung der drei frühneolithischen Kulturkreise mit den Mittelkulturen und besonders der mixoneolithischen mit den Hochkulturen der Ethnologie liegt

so klar zutage, daß man sie beiderseits vielfach mit dem gleichen Namen bezeichnen kann. Die Rinderzüchterkultur blüht heute noch in Ostafrika, die Schweinezüchter- oder Walzenbeilkultur entspricht dem in Westafrika und Ozeanien weit verbreiteten, wenn auch oft stark abgewandelten Jungpflanzertum, die Reittiernomaden bevölkern noch immer die Wüsten und Steppen Asiens und Afrikas. Bauern-, Stadt- und Hirtenkriegerkultur hinwiederum haben sich in vielen Teilen der Alten Welt ohne wesentliche Veränderungen bis zum heutigen Tag erhalten, teils als Unterschicht neben Vollkulturen, teils aber auch in voller Selbständigkeit. Natürlich sind im Laufe der jüngsten Jahrtausende die Mischbildungen zwischen Altem und Neuem und der Neugruppen unter sich immer zahlreicher, komplizierter und verschiedenfältiger geworden, aber überall leuchten die Haupttypen der Urzeit noch durch.

Was ich hier über die Verknüpfung von archäologischen und ethnologischen Kulturkreisen nur mit knappen Worten andeuten konnte, wird in meiner 'Weltgeschichte der Steinzeit' in aller Breite und daher auch überzeugender ausgeführt. Es wäre aber zu anspruchsvoll, wenn ich behaupten würde, daß damit ein Schlußstein der Forschung gelegt wäre. Es handelt sich im Gegenteil um einen ersten Schritt auf dem Gebiete universell-vergleichender Kulturforschung, von dem ich nur wünschen kann, daß er mehr solcher kritischer Überprüfungen fände, wie sie das Buch 'Die Anfänge der Weltgeschichte' von Fritz Kern gegeben hat, das meine Ideen nicht nur verständnisvoll aufgreift, sondern auch oftmals berichtigt, vertieft und weiterführt. Von anderer Seite ist freilich darauf hingewiesen worden, daß das von mir zugrunde gelegte ethnologische Kulturkreisschema noch wesentliche Modifikationen erleben werde und mein archäologisch-ethnologischer Kulturvergleich daher auf schwachen Füßen stände. Ich bezweifle nicht, daß auf dem Gebiete der Ethnologie noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist, so wenig wie auf dem der Archäologie. Bei mir ist auch jederzeit die innere Bereitschaft vorhanden, jeden Teil des errichteten Baues niederzureißen und neuaufzuführen, wo er sich nicht haltbar erweist. Aber bevor ich mich dazu entschließe, muß eben wirklich neues Forschungsergebnis an Stelle des alten treten oder wenigstens das alte als unhaltbar erwiesen sein. Was die Archäologie anlangt, so ist nirgends auch nur ein ernsthafter Versuch gemacht worden, mein Kultursystem zu widerlegen oder durch ein anderes zu ersetzen, es haben sich — wie schon angedeutet — im Gegenteil namhafte Spezialforscher auf ihrem Teilgebiete ausdrücklich meinen Auffassungen angeschlossen. Im Bereiche der Ethnologie wird seit einiger Zeit von den Anhängern der Kulturkreislehre selbst von einer Krise gesprochen, die nicht nur die Ergebnisse, sondern auch die Methode erfaßt zu haben scheint. An grundstürzenden Neuerkenntnissen ist aber trotzdem bisher nichts an den Tag gefördert worden. Das kann ja noch kommen. Wenn wirklich — wie Koppers anzunehmen geneigt scheint — ein so starker Umsturz der ethnologischen Kulturkreislehren Gräbners und Schmidts zu erwarten ist, daß davon mein archäologisch-ethnologischer Kulturvergleich im Kerne getroffen wird, so wird man das als einen Fortschritt der Forschung nur begrüßen müssen. Mein archäologisches Kultursystem würde davon aber nicht im geringsten berührt, und es wäre damit

nur neuerlich der Beweis geliefert, um wieviel fester das methodische Fundament der prähistorischen Archäologie ist als jenes der Ethnologie.

Was wir bisher besprochen haben, war ausschließlich *Kulturgeschichte*. Aber die Kulturgeschichte ist noch nicht die ganze Geschichte. Diese fragt auch nach *Sprache* und *Rasse* der Kulturträger, und so habe ich denn in meinem Werke auch geprüft, was sich etwa von Sprachstämmen und Rassenkreisen mit den Kulturkreisen zur Deckung bringen ließe.

Für die Sprachen hat sich dabei ergeben, daß sich die großen lebenden Sprachstämme — Indogermanisch, Uralisch, Altaisch, Tibeto-chinesisch, Japhetitisch, Semitisch, Hamitisch usw. — chronologisch nur mit vollneolithischen, bestenfalls mit frühneolithischen Kulturen in Beziehung setzen lassen und nicht in die Zeit der miolithischen Tiefkulturen zurückreichen. Die für uns interessanteste Frage ist jene, welcher Kultur etwa der indogermanische Sprachstamm zuzuordnen ist. Es läßt sich mit rein linguistischen Mitteln außer Frage stellen, daß die Indogermanen ein Volk waren, dessen westlicher Flügel Ackerbau und Viehzucht betrieb, wogegen ihr östlicher Zweig — die späteren Indoiranier — einen stärkeren Hang zur Viehzucht zeigt. Gesichert ist auch, daß dieser Zustand ins III. Jahrtausend v. Chr. fällt, also in die Zeit des Mixoneolithikums. Umstritten ist, ob die mehr bäuerlichen europäischen oder die mehr viehzüchterisch-nomadischen asiatischen Indogermanen den ursprünglichsten Zustand der indogermanischen Kultur repräsentieren. Die Lösung dieser Frage hat natürlich starken Bezug auf das Urheimatsproblem. Ich kann auf dieses hier nicht eingehen, sondern muß mich darauf beschränken, zu betonen, daß alles, was gerade neuestens wieder von archäologischer und sprachwissenschaftlicher Seite gegen eine europäische Urheimat der Indogermanen ausgespielt wird, einer ernsten Kritik nicht Stand hält, wobei ich besonders gegen das Buch von Hermann Güntert ziele, das ich fast in allen seinen Teilen verunglückt finde. Beachtung verdienen lediglich die von ethnologischer Seite gemachten Einwendungen gegen die europäische Urheimat, aber ich glaube, daß auch hier nicht das letzte Wort gesprochen ist. Innerhalb Europas werden vorzugsweise zwei Kulturkreise für die Indogermanen in Anspruch genommen, der nordische und der schnurkeramische. Was den letzteren anlangt, so hat er zweifellos lebhaften Anteil an der indogermanischen Ausbreitung, er ist aber nicht eine selbständige Kultur, sondern, wie Kossinna und Åberg gezeigt haben, eine Abzweigung des nordischen Kreises, was zu widerlegen meines Erachtens bisher nicht gelungen ist. So scheint mir vorderhand die Verbindung zwischen nordischer und indogermanischer Kultur noch immer als die weitaus wahrscheinlichste Beantwortung der Urheimatsfrage.

Es ist zu hoffen, daß es der Sprachforschung noch einmal gelingen wird, hinter die gegenwärtig ermittelten, in neolithischer Zeit entstandenen Formen der menschlichen Rede zurückzukommen und ein glottogonisches System zu entwickeln, das sich den Kultursystemen an die Seite stellen kann. Ansätze hierzu liegen schon vor, wie z. B. die Versuche Trombettis und W. Schmidts. Aber sie befriedigen noch nicht. So muß man sich vorderhand auf diesem Gebiete bescheiden.

Systeme der menschlichen *Rassen* gibt es in beträchtlicher Zahl, aber sie waren, als ich mein Buch verfaßte, allesamt veraltet, so daß ich gezwungen war, einen eigenen Wurf zu tun. Dieser hat zweifellos viele Mängel, und ich wäre gewiß viel weiter gekommen, wenn damals schon das große Werk von Egon v. Eickstedt, 'Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit' (1933) vorgelegen wäre. Aber in den entscheidendsten Punkten komme ich mit Eickstedt bereits vollkommen überein. Wir stellen erstens beide eine ziemlich ähnliche abstammungsgeschichtliche Stufenfolge der Menschenrassen auf, die sich mit der Abfolge der großen Kulturphasen weitgehend deckt. Wir verlegen zweitens die Entfaltung der großen rezenten Rassenkreise in die letzte Eiszeit und parallelisieren sie mit der Entwicklung der Tiefkulturkreise. Es ist uns überhaupt klar, daß die durch die Vergletscherungen der letzten Eiszeit bewirkte Zerteilung der altweltlichen Menschheit in drei großen Isolationsgebieten die wichtigste Triebfeder für die Entwicklung der kulturellen und rassischen Hauptkreise war, denen wir wahrscheinlich auch einmal Sprachkreise werden beiordnen können. Wir gliedern endlich drittens die Menschheit rassisch in drei große Hauptkreise, die Europiden oder Weißen, die Mongoliden oder Gelben (zu denen auch die Indianiden zählen) und die Negriden oder Schwarzen. Davon haben meiner Auffassung nach die Europiden die durch ihre künstlerischen Hochleistungen ausgezeichnete jägertotemistische Klingenkultur, die Mongoliden die viehzüchternomadische Knochenkultur, die Negriden die pflanzerische Faustkeilkultur geschaffen.

Dieses ursprünglich zweifellos ziemlich saubere Zusammenfallen von Kulturen und Rassen ist schon während der Eiszeit selbst getrübt worden, indem sich die Kulturen gegenseitig beeinflußt haben und dadurch zu fremden Rassen gelangt sind. Das Gleiche wird von den Sprachen gelten. Seit dem Früh- und Mixoneolithikum nimmt dieser Austauschprozeß, neben dem auch eigentliche Rassen- und Völkervermischung einherging, immer mehr zu. Es wird daher von diesem Zeitpunkte an auch immer schwieriger, die Fäden der Entwicklung zu entwirren und die Herkunft der einzelnen Bestandteile eines Volkstums zu ermitteln. Fest steht aber der allgemeine Grundsatz, daß einer scharf umrissenen Kultur auch in späterer Zeit stets ein irgendwie harmonisiertes sprachliches und rassisches Mischungsäquivalent, *ein Volkstum,* entspricht, dessen innerer Wert von einer gewissen Homogenität der ursprünglichen Komponenten mitbedingt sein dürfte.

Noch eine andere geschichtlich wichtige Beobachtung machen wir bei der Betrachtung der nachdiluvialen Kultur- und Rassenentwicklung. Verteilt sich die *Schöpfung* gewisser grundlegender Errungenschaften, als da sind: naturalistische Kunst, Pflanzenbau, Tierzucht, allem Anscheine nach auf die verschiedenen Hauptrassen, so erwies sich doch nur die weiße Rasse befähigt, diese Fortschritte zusammenzufassen, höher zu entwickeln und voll nutzbar zu machen. Die optimale Mischung innerhalb der den prähistorischen Zyklus abschließenden Hochkulturen, stellt zweifellos das Bauerntum dar. Dieses ist aber zuerst unter europiden Völkern Asiens zur vollen Entfaltung gekommen und hat seine kraftvollsten Formen bei den Nordeuropiden entwickelt, während es bei den Negriden fast gar nicht zu finden ist — denn höheres Pflanzertum ist noch lange kein Bauerntum — und

bei den Mongoliden nur dort durchzudringen vermochte, wo europider Rassen- oder Kultureinschlag besonders mächtig war, wie bei den Chinesen. Und gar die Schöpfung der Vollkultur, die mit dem Auftreten des kritischen Denkens bei den Griechen um 500 v. Chr. verknüpft ist, fällt ausschließlich Völkern europider Abkunft zu.

Wir sehen so, daß die Kulturkreisforschung nicht nur zur Historisierung der Urgeschichte führt, sondern noch weit darüber hinaus, zu Einsichten von *geschichtsphilosophischer* Tragweite. Sie erweist sich so als der Weg zu dem Ziele, das aller geisteswissenschaftlichen Forschung vorschweben muß, wenn sie nicht zur Wissenschaft von Nichtwissenswertem ausarten will, und dieses Ziel ist: Grundlagen für unser Weltbild zu schaffen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PÄDAGOGIK

Von Oskar Hoesch

I.

'Immer ist es so, daß die Geschicke einer Nation, die von Gegensätzen zerspellt wird, an eine letzte Biegung kommen, an der es nur noch zwei Wege für sie gibt. Und immer wendet sich der Wille, die Neigung, das Vertrauen der Nation bereits einem dieser Wege zu, bevor er als solcher eröffnet wird, wendet sich von der Mitte, in der kein Volk ewig verharren kann, wenn es nicht versinken soll, wendet sich von dem mittleren Wege, der nur ein Befehl blieb, aber keine Änderung bringt, nach links oder rechts. Hier liegt es an dem politischen Menschen, der den Dingen einen letzten Nachdruck zu geben hat, daß er ein Gefühl für die Veränderung mitbringt, die sich in der Geistesverfassung der Nation vollzieht.' So schrieb *Moeller van den Bruck* (1) 1923 in einem Aufsatz, nach dem das ganze Buch genannt ist 'Der politische Mensch'. Sein politischer Blick sah auch die Lösung voraus als eine polare Einheit von National und Sozialistisch. Sie ist heute Wirklichkeit geworden. Der Primat des Politischen steht über unserem gesamten Leben, über der Wissenschaft, auch über der Pädagogik. Der — von jedem anders gefaßte — Begriff der Autonomie der Pädagogik ist gefallen. Wir können dem Primat der Politik gar nicht anders antworten als mit freudiger Einordnung in die Volksgemeinschaft als unserer obersten Verpflichtung. Es gibt keinen wahrhaften Deutschen, der diese Entscheidung in sich und in seinem Beruf nicht vollzöge. Krieck, einer der Wegbereiter auf diesem Gebiet, hat ganz recht, wenn er sagt: Die 'Wissenschaft . . . geht aus von einer Lebensnot und Lebensnotwendigkeit des deutschen Volkes, ist innerlich verbunden seinem Charakter und seiner Aufgabe, in diesem Rahmen aber ein Erzeugnis freier schöpferischer Persönlichkeit, die nur ihrer Pflicht am Ganzen und ihrem Dienst an der Idee untersteht'. Es ist jedoch begreiflich, daß mit der Einordnung das 'Wie' dieser Einordnung noch nicht allerorts gelöst ist. Während nach Krieck Wahrheit zwar Kennzeichen der Wissenschaft, nicht aber ihr Sinn und Ziel ist, treten z. B. von Hippel, Hoche (in seinen 'Jahresringen'), Sombart ('Wissenschaft leuchtet, aber sie wärmt nicht'), Thomsen und *Litt* (2) für die bedingungslose Hingabe an das Werk ein, in der Überzeugung, daß der die Wissenschaft tragende Forscher als deutscher Mensch vor der Versuchung geschützt sei, 'sich gegenüber Gemeingeist und gemeinsamem Schicksal abzukapseln'. Einen Schritt weiter aber geht hier *Jaensch* (3), der, soweit ich sehe, zuerst auf seinem wissenschaftlichen Spezialgebiet, der Psychologie, ganz eindeutig

den Anschluß an die deutsche Bewegung vollzogen hat: die Ideenwelt eines Menschen hängt nicht nur von Faktoren rein geistiger Art ab, vom Primat des Bewußtseins, sondern von seinem gesamten, auch physischen, Sein; diese Einsicht aber stecke in den Lehren von 'Blut' und 'Rasse', soviel auch daran noch ungeklärt sein möge. Aus dieser Erkenntnis vom Primat des menschlichen Gesamtseins vor der Ideenwelt ergibt sich aber bei den Führern der Bewegung auf diesem Gebiet, Krieck z. B. und Bäumler, die Ablehnung des philosophischen Idealismus. In dieser Frage fühlen wir vielleicht am deutlichsten, wie alles ins Schwanken gekommen ist: Während die einen Kant als Rationalisten für völlig überwunden halten, erblickt der genannte Jaensch in ihm einen Vertreter psychologischer Anthropo ogie, der uns gerade heute sehr viel zu sagen habe; ähnlich steht es mit der Beurteilung Hegels, Nietzsches und Heideggers; die schweren Probleme, die uns z. B. Nietzsche als geistiger Führer heute stellt, werden von denen übersehen, die von vornherein die gängige Verbindung Nietzsche-Lagarde unbesehen aus den Broschürenmassen übernehmen; Heidegger erscheint den einen als Nihilist, den anderen als Wegbereiter der neuen Weltanschauung, wobei man fürchten muß, daß recht wenige sein Hauptwerk auch nur über die bewußt esoterisch gehaltenen Unterscheidungen (existentiell, ontisch, phänomenal gegen existential, ontologisch, phänomenologisch) hinaus, d. h. die Einleitung gelesen haben, ohne die das ganze Buch nicht zu verstehen ist, ganz zu schweigen von dem am meisten zitierten Begriff der Sorge, die aber — in Heideggers Sprache — nicht der gemeinhin ontische, sondern ein ontologischer Strukturbegriff ist (S. 57, 180ff., 301ff.). Ähnlich unklar ist man sich über das besonders im pädagogischen Bereich zum Schlagwort werdende organische und Ganzheitsprinzip, das aus dem Neovitalismus und der Gestaltpsychologie stammt; 'ganzheitlicher Unterricht' ist die neue Parole!

Das sind gewiß für den nachdenklichen Leser der neu erscheinenden Literatur, insbesondere aber der Broschürenliteratur, Sorgen, aber man muß weiter schauen und sich bewußt bleiben, daß es an dem Neuwerden liegt, das sich um uns vollzieht, wenn sich solche Sorgen nicht ganz bannen lassen. Nur recht wenige finden, wie auch unser Bericht über ein kleines Gebiet zeigen wird, die innere Sammlung zu einem ausgereiften Werk. Aber ich mache mir ein Wort von Jaensch zu eigen: Es 'kann eine Bewegung während ihres Beginnes und Verlaufs nicht nach der Gedankenwelt beurteilt werden, die sie bereits entwickelt hat. Selbst in dem ungünstigsten Falle, daß das ganze von ihr *zunächst* hervorgebrachte Schrifttum in einer späteren Zeit als wertlose Makulatur erscheine, brauchte dies nicht gegen eine solche Bewegung zu zeugen. Andererseits *strebt* sie nach einer Gedankenwelt und kann sich erst nach ihrer Erarbeitung vollenden' (S. 69, l. c.). Es genügt — jenseits der Theorien —, daß uns vom Schicksal eingehämmert ist: Das geistige Leben muß national in seiner Wurzel sein, oder es *ist* nicht. Gerade die nationale Kunst, Philosophie, Kultur überhaupt, besaß Weltgeltung und wird sie besitzen, wenn wir nicht zu früh an Universalismus, an Angleichung den anderen Völkern gegenüber denken. Erst die Früchte einer nationalen Kultur gehören der Welt.

Die wieder von H. Schwarz herausgegebenen Aufsätze *Moeller van den Brucks* (1), z. B. der politische Mensch, die Jungen in der Politik, Wirtschaftsauffassung, sind erfreulich zu lesen, auch für eine Besprechung in höheren Schulen geeignet; immer wieder überrascht der politische Instinkt dieses Mannes (S. 42!) auch in diesen Aufsätzen von 1916—1924. Es sind Bausteine (die angekündigte Philosophie des Nationalsozialismus von Gehlen ist noch nicht erschienen). (S. 142 ein sinnstörender Druckfehler: ein Ziel, statt kein Ziel.) Der Gegenwart noch näher steht *Alfred Bäumler* (4). Er tritt ein für einen heroischen Rationalismus; Wissenschaft und Politik, Erkennen und Handeln, sollen zusammen stehen unter dem Begriff des Wagnisses. Der theoretische Mensch ist ihm der

passive Mensch, eine Fiktion nach Bäumler, die er dann allerdings nachdrücklich bekämpft. Die einzelnen Aufsätze überschneiden sich teilweise trotz der Vielfältigkeit der Themen (Weltkrieg, Soldatentum, Leibesübungen, Mathematik und Naturwissenschaften, Hochschule, Kameradschaftshaus), aber sie sind eins in der Grundanschauung; sie verwechseln nicht — wie so viele heute — Wissenschaft und Intellektualismus. 'Das System unserer nationalen Kultur *verlangt* die unabhängige Wissenschaft als einen integrierenden Bestandteil', aber 'eine sogenannte autonome Wissenschaft hat in diesem System keine Stelle; ebenso wenig jedoch die Verstaatlichung des Geistes'. Bäumler verwandt ist *Ernst Krieck* (5), der seine neuen gesammelten Aufsätze mit dem resignierenden Wort einleitet: 'Es liegt an einer neu werdenden Zeit mit ihrer drängenden Not, daß solchen Unternehmungen zuletzt doch der Charakter von Bruchstücken und nicht erfüllten Versprechungen anhaften bleibt.' Wie Bäumler umreißt er unter dem Gesichtspunkt der Einordnung in den Staat mit kühnem Schwung die verschiedensten Gebiete: Wissenschaftstheorie, Mathematik und exakte Wissenschaften, Anthropologie, Medizin, Rechtsphilosophie usw.; wie Bäumler ist er gegen Trennung von Erkennen und Handeln, denn Weltanschauung ist ihm Wirklichkeitsgestaltung im völkisch-politischen Gemeinwesen, heroische Wissenschaft; die Grenze der Wissenschaft liegt ihm aber darin, daß 'sich entscheidendes politisches oder kriegerisches Handeln, wie überhaupt alles schöpferische Handeln nicht nach wissenschaftlicher Vorschrift und Planmäßigkeit vollziehen' läßt. Seine beste Überschau über das neue Wollen ist der Aufsatz 'Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern'; hier fühlt man sich zur Entscheidung gedrängt. Ein Vergleich mit der Kennzeichnung des Idealismus durch Jaensch (b. Hiller [s. u.] S. 144ff.) ist fruchtbar. — Eines findet man in fast allen Werken, die dieser Besprechung zugrundeliegen, so gut wie überhaupt nicht ausgesprochen (obwohl es in dem oben zitierten Einleitungswort Kriecks angedeutet ist), und wir dürfen es nicht vergessen: die große Leistung, auch des heutigen Menschen, erwächst im geistigen Leben nur aus Konzentration und Stille.

Aus solcher Art des Arbeitens ist denn auch ein Buch erwachsen, das anzuzeigen eine Freude ist, *Alois Wenzls* (6) 'Theorie der Begabung', mit dem Untertitel 'Entwurf einer Intelligenzkunde'. Der Untertitel schreckt den Kundigen: Man denkt an all die vergangenen Messungen, denen Intelligenz gleichsam materielles Objekt war. Nichts von alledem hier (die Intelligenztests umfassen, vorbildlich zusammengestellt, ganze zweidreiviertel Seiten). Begabung ist für Wenzl nicht losgelöst von der Gesamtpersönlichkeit, nicht nur statistisch und experimentell durchforscht, sondern verwoben nach allen Seiten in die Gesamtpersönlichkeit, die Untersuchung getragen von umfassendem psychologischen Verstehen des Lebens und nicht zuletzt von einem tiefen philosophischen Verständnis. Der Ausdruck des Untertitels 'Intelligenzkunde' ist zu bescheiden, das Buch ist sogar mehr noch als der Obertitel angibt, es ist ein wichtiger Baustein zu einer Anthropologie; ein erquickendes Buch, hinter dem Urteilsfähigkeit, Menschenkenntnis und eine außerordentliche Fülle von Beobachtungen und Experimenten steckt; es ist eine Psychologie, empirisch-experimentell und deskriptiv-phänomenologisch durchgeführt bis an die immer rechtzeitig erkannte Grenze der Metaphysik. Da Wenzl, selbst bisher Studienrat, die pädagogische Praxis kennt und sie jetzt in seiner Universitätstätigkeit philosophisch-psychologisch unterbaut hat, ist sein Buch gerade auch für den Lehrer wertvoll. Dazu ist es aktuell durch seine umsichtige Behandlung der Erbgutfrage und ihres Gegenpols, der Milieutheorie, weiter der Frage 'Begabung und Rasse' (zur Vererbbarkeit erworbener psychischer Eigenschaften S. 102f. möchte man ein Fragezeichen machen) und durch eine vortreffliche, höchst notwendige Scheidung des Begriffs Intellektualismus von Intellekt.

Das Buch schließt mit den Sätzen: 'Es wäre verhängnisvoll für die Gegenwart, wenn sie in der Ablehnung intellektualistischer Fehleinstellungen den Geist werten würde nach seinen Unzulänglichkeiten und Degenerationen. Denn der Geist bleibt nicht nur für den Menschen eine praktisch unentbehrliche, eine selbst biologische Notwendigkeit, sondern die Ratio ist die Vorbedingung jeglichen Menschentums ebenso für die Persönlichkeit des Individuums wie des Volkes.'

Die umsichtige Sicherung und der inhaltliche Reichtum aller Forschungsergebnisse, die Wenzls Buch auszeichnen, fehlen einem Versuch, 'das neue Bild des Menschen und die pädagogische Aufgabe' zu zeichnen. Für den Verfasser, den verdienstvollen Herausgeber von Diltheys Pädagogik, *Otto Friedrich Bollnow* (7) ist das neue Bild des Menschen der Typus, der an *Stelle* der Individualität getreten ist, ein 'auswechselbares Exemplar einer gleichgeformten Reihe'. Beispiele, aufsteigend von der Normung aller Industrieerzeugnisse bis zur angeblichen Gewichtsverminderung aller seelischen Schwierigkeiten und Konflikte im Leben, Film und Drama, dazu Sicherungen des Begriffs Typus als nie abgeschlossen, sondern stets offen in neue Möglichkeiten hinein, aber — wie Bollnow gläubig hinzusetzt — nur nach oben, solche Sicherungen überzeugen nicht. Und wenn beim Führerproblem dann schließlich doch der *einzelne* als der Typenschaffende hingestellt wird, stürzt dann nicht das ganze Gebäude zusammen? Noch in seiner Nürnberger Rede 1933 hat sich der Führer 'zu einer heroischen Lehre der Wertung des Blutes, der Rasse und der *Persönlichkeit*' bekannt; vielleicht ist Bollnow durch Bäumler (l. c., S. 129, 148) angeregt, aber er schüttet das Kind mit dem Bade aus. — Es ist richtig, wenn *Wilhelm Hehlmann* (8) sagt: 'Die Durchschlagskraft einer geistigen Bewegung beruht nicht auf der Klarheit begrifflicher Formulierung, sondern auf der Inbrunst und Wärme, mit der die Ideen ergriffen und durchgesetzt werden. Auch in der neuen Zeit hat man sich vor der Hybris logisierender Begrifflichkeit zu hüten.' Darauf beruht auch der Versuch des Verfassers, in einer kleinen wegeweisenden Schrift die 'politische Pädagogik' zu kennzeichnen. 'Politische Pädagogik hat den Sinn, den Unpolitischen politisch zu machen und den Politischen bereit zum Opfer.' Aber eine rechte Gestalt ersteht aus dieser Skizze noch nicht, unter anderem auch nicht da, wo doch eine wesentliche Anwendung läge, in dem Kapitel 'Die Schule im neuen Reich'.

II.

Auf dem Gebiet der Pädagogik im engeren Sinne liegt eine Fülle von kleinen Schriften vor; der *konkreten* Vorschläge sind wenige. Statt dessen muß man sich hindurcharbeiten durch viel hohles Pathos, mit dem oft der neuen Bewegung entgegengesetzte, wohlbekannte Theorien eines vergangenen Jahrzehnts 'auf neu' gearbeitet werden. Man liest viel Nachsprechen, und oft auch Mißverstehen von Worten, die führende Männer der Gegenwart gesprochen haben; man spürt, wie mühsam manche Verfasser sich eine — an letzter Stelle oder in einem Nebensatz untergebrachte — Anerkennung des Geistigen in der Erziehung abringen. Andere kämpfen dafür, daß 'das Fremde nicht die allein berechtigte Grundlage für deutschen Bildungsaufbau sein dürfe', und sehen hier — wie in zahllosen anderen Fällen — nicht, daß sie offene Türen einrennen. Hohler Enthusiasmus schadet. Ich überlasse dem Leser das Urteil über ein paar Sätze aus einem Beitrag 'Rassenkunde und Unterricht' (die ich auf mehrere Druckseiten vermehren könnte). Es heißt da: Wenn jeder Mensch, der heute über Erziehung schreibt, 'durch SA. oder Arbeitsdienst die Schlacken seines Daseins restlos ausgeschwitzt hat, dann kämen nur halb so viel Erziehungshalbheiten auf den Büchermarkt'. Oder ebenda: 'Uta ist reiner Typ. Man kann ihr trotz ihres Königtums die Hand geben. Sie ist unnahbar und doch

so nah. Sie ist Göttin und Mensch, der unter deutschen Eichen wandelt. Sie ist Jungfrau und Mutter. Uta ist die deutsche Frau, die mit den Urmüttern sinnt und deren Hand man streicheln kann . . . Sie verschließt sich mit der rechten Mantelseite. Die herrliche linke Hand aber bauscht unter dem Herzen den Mantel auf, als trüge sie ein Kind. Und der Mantel, der rechts eine Wand ist, wird hier zum Orgelspiele.' Es wäre unvornehm, solche Entgleisungen überhaupt zu bringen, wenn sie in einer beliebigen Broschüre ständen; aber es geht nicht an, daß sie — wie diese — in einem auf zwei Bände berechneten großen Werk stehen dürfen, 'das dem deutschen Erzieher Wegweiser durch die methodischen Strömungen und zu den pädagogischen Zielsetzungen sein will'. Und in dem gleichen Sammelwerk, das *Friedrich Hiller* (9) herausgibt, steht auf einsamer Höhe ein Aufsatz von *Erich Jaensch* über den Kampf der deutschen Psychologie, eng anschließend an sein genanntes Buch. In ähnlicher Weise fällt aus dem ganzen heraus die allzu komprimiert-wissenschaftlich beginnende Abhandlung *Ernst Ottos,* der aber, in der Durchführung zu theoretisch, dann doch nicht gibt, was er verspricht: Grundlegung neuer Pädagogik. Das Werk, von dem zwei Lieferungen vorliegen, ist uneinheitlicher, als einem Sammelwerk erlaubt ist. Es ist weit davon entfernt, ein Gegenstück zu Nohl-Pallat zu sein. — Wir übergehen andere kleinere Versuche, die verfrüht und zugestandenermaßen in Eile niedergeschrieben sind (*Fritz Kloppe*) (10), ebenso diejenigen, die dort, wo sie eigene Vorschläge bringen, nicht diskutierbar sind (*Theodor Scheffer* (11): Griechisch wird der Hochschule überlassen; an Stelle des Französischen vom ersten Jahrgang an Mittelhochdeutsch, in den Oberstufen Althochdeutsch; Heimatlehre als fünfte Fakultät der Hochschulen usw.). Dankenswert und lehrreich, wenn auch als Zeuge einer in Deutschland überwundenen Epoche, ist das 'Tagebuch über die Entwicklung eines Mädchens', 'Ruth', von dem Kopenhagener Lehrerhochschuldirektor *Vilhelm Rasmussen* (12); lehrreich freilich wohl nicht ganz im Sinne des Verfassers, d. h. nur als Lebensgang eines Kindes vom ersten Tag bis zum 18. Lebensjahr, eines intelligenten, zeichnerisch begabten Mädchens (die Stichworte am Rande sind da und dort psychologisch unrichtig und zu zahlreich). Vielmehr ersteht hinter diesem ungemein genau dargestellten Lebensgang des Kindes die Atmosphäre des sozialistischen Elternhauses, eine aufklärerische, bei Ruth zu religiösen Zweifeln führende, von pädagogischen Verfrühungen nicht freie Lebensluft — eine Mahnung für Eltern und Erzieher!

'Die höhere Schule im Leben der deutschen Nation' zu kennzeichnen, in der Form einer Rundfrage bei ihren ehemaligen Besuchern und aus den verschiedensten Lebensbezirken des deutschen Volkes heraus, ist eine außerordentlich dankenswerte Idee der Herausgeber der Monatsschrift für höhere Schulen, *Löpelmann-Dreyhaus* (13). Hier tritt — im Sinne der Herausgeber wie der aufgerufenen Zeugen — ganz klar heraus, 'daß auf keinem Gebiet dringender eine *organische* Entwicklung angestrebt werden muß als gerade auf dem schulischen'. Überragend durch Sach- und Menschenkenntnis sind in dieser trefflichen Reihe die Gedanken des früheren Inspekteurs des Erziehungs- und Bildungswesens im deutschen Heer, Generalleutnants *Horst von Metzsch,* über die 'höhere Schule und Wehrkraft'. Der Schlußsatz lautet: 'Die Methode wird richtig sein, wenn sie nicht fragt, mit wie wenig Schulbildung das Dritte Reich auskommen, sondern mit welchen Mitteln es eine Höchstleistung der höheren Schule erzielen kann.' — In diesem Sinne kämpft auch das Gymnasium; *Max Krüger* (14) z. B. (im gleichen Heft der Monatsschrift) für den Lateinbeginn in Sexta, *Georg Boesch* (15) um Recht und Notwendigkeit der alten Sprachen in einer zukünftigen deutschen Schule, sachlich — ernst und deutschbewußt. 'Das neuhumanistische Bild der Griechen war von der Kunst und der Wissenschaft her bestimmt, unser modernes Bild vom Griechen ist durch die Polis

bestimmt. Ein Vorbild kann uns diese Polis nicht sein, aber als Beispiel kann sie dienen dafür, daß Freiheit nur da gedeiht, wo Einigkeit in den Symbolen besteht' (Bäumler). 'Polis' heißt denn auch mit einem sehr glücklich gewählten Titel das neue Buch *Heinrich Weinstocks* (16), 'Der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute, an Thukydides erläutert'. Unter dem starken Eindruck der Gegenwart sucht der Verfasser eine neue Begegnung mit den Griechen, ersteht ihm ein neues Bild der Thukydideslektüre. Weinstock verbindet mit der Gediegenheit der wissenschaftlichen, philologischen und philosophischen Grundlage, wie schon in seinem 'Sophokles', ein besonderes pädagogisches Geschick in einer gewählten Sprache. Ein gehaltvolles Buch, wertvoll besonders für die höhere Schule.

In der *Geschichte der Pädagogik* ist eine ungemein sorgfältige Arbeit über die Pädagogik Bernard Bolzanos zu erwähnen, die erste ihrer Art. Wenn man aber, von der Bedeutung dieses Mannes in Mathematik und Philosophie ausgehend, mit großen Erwartungen an seine Pädagogik heranginge, würde man herb enttäuscht. Dort in Böhmen, dem Einflußgebiet der Gegenreformation, ist die Pädagogik dieses Prager Professors kurz nach der Wende des XVIII. zum XIX. Jahrh. aufgeklärter Katholizismus geworden, von fast erschreckender Nüchternheit; aber der Herausgeber *Emmerich Franzis* (17), dem die geschichtliche Forschung für seine entsagungsvolle Arbeit dankbar sein wird, stellt mit rührender Treue alles nur Erreichbare zusammen, fast zu viel des Aufwands gegenüber der kargen Ausbeute. Eigentümlich geht es einem bei der Lektüre eines relativ starken Buches über die kleine Abhandlung Pestalozzis 'Abendstunde eines Einsiedlers'. Wenn man die erste Hälfte dieses Buches liest, besonders die ersten Kapitel, offenbar die Dissertation, aus der das Buch entstanden ist, so fragt man sich, ob der Verfasser nicht mit einer falschen Waffe — Gelehrsamkeit — an diese lyrische Prosadichtung herangegangen ist, und man erinnert sich wehmütig der kongenialen Einfühlung eines Dichters in Pestalozzi, Wilhelm Schäfers, in seinem schönen Buch 'Lebenstag eines Menschenfreundes'. Es ist zuviel unnötig weit hergeholter gelehrter Prunk, der da vor dem Leser ausgebreitet wird; er reizt nicht zur Lektüre der 'Abendstunde'. Müssen wir doch beim Lesen Pestalozzis überhaupt unsere ganze durchrationalisierte Zeit in Gedanken weit hinter uns lassen, um den Mann zu verstehen, der ohne begriffliche Schulung, in allem Autodidakt, ganz getragen von einer unendlichen Liebe zu den Kindern des Volkes, seinem Ideal lebte. Man ist zunächst versucht, das Buch aus der Hand zu legen, aber gerade die letzten Kapitel über die Bildung des Menschen und das Gemeinschaftsleben rechtfertigen die Lektüre, ja sind ein wertvoller Beitrag zur Pestalozzi-Literatur. Mit Recht rückt *Heinrich Rupprecht* (18) Pestalozzi in die Nähe von Herder; im Gegensatz zu Natorps bekannter Deutung bringt der Verfasser ihn nicht mit Kant in enge Verbindung, sondern eher mit den Naturtheorien der Aufklärung, dabei aber wohl erkennend, daß alle optimistischen und biologisch-monistischen Gedanken doch von Pestalozzi kompensiert werden durch die Überzeugung: Gott ist der Vater *unser aller*.

Recht zwiespältig ist es einem zumute, wenn man auf die angezeigte Literatur zurückschaut. Während noch zu Beginn unseres Jahrhunderts Volksschule und auch höhere Schule im Schatten Herbarts gestanden hatten, begann mit der Schulreform 1922—1925 eine Anarchie der Methoden, als man die scheinbare Sicherheit der Herbartschen Formalstufen verließ. Diese Anarchie klingt noch deutlich in der Literatur von heute nach (Beispiel: Gesamtunterricht, Arbeitsunterricht). Auf der anderen Seite ist die Zurückhaltung, die weithin geübt wird, begreiflich durch die Erwartung eines Neuaufbaus der Erziehung. Wenn als Grundmelodie aber aus der Rundfrage bei früheren Schülern (13) der Wunsch herausklang: 'Daß es nicht darauf ankommt, ob alles das,

was die Schule lehrt, von unmittelbarem praktischen Nutzen für die spätere Lebensarbeit ist, sondern ob die Schule dem Schüler jenes Rüstzeug für das Leben gibt, mit dessen Hilfe er sich auf den verschiedensten Gebieten des Lebens zurechtfinden kann', so ist dieser Wunsch nicht nach engstirnigem Drill auf den Beruf, sondern nach geistiger und körperlicher Ertüchtigung für die Anforderungen des Lebens an einen deutschen Menschen (der im Grunde ja auch den vielbesprochenen Untersuchungen Hartnacke-Wohlfahrts 'Geist und Torheit auf Primanerbänken', Dresden 1934, zugrunde liegt) nur zu begrüßen. Dilthey hat die Urpolarität gesehen: Alle Pädagogik setzt sich zusammen aus dem relativ stetigen *wissenschaftlichen* und dem von Zucht und Sitte der Nation bedingten, vom *nationalen* Lebensideal abhängigen Faktor der Erziehung. Dieser nationale Gedanke hat heute einen herzerfreuenden, alle mitreißenden Siegeslauf angetreten; wir dürfen hoffen, daß der Neuaufbau der Erziehung, geformt aus *beiden* Grundkräften, mitwirkt am Neuaufbau der Nation. (Abgeschlossen 17. 1. 1935.)

1. *Moeller van den Bruck, Der politische Mensch.* Hrsg. v. Hans Schwarz. Breslau, Korn 1933. Geb. *RM* 2,80. — 2. *Litt, Wissenschaft und Volk.* Kölnische Zeitung 547 vom 28. 10. 1934. — 3. *E. R. Jaensch, Die Lage und die Aufgaben der Psychologie, ihre Sendung in der Deutschen Bewegung und an der Kulturwende.* Leipzig, Barth. Geh. *RM* 5,70. — 4. *Alfred Baeumler, Männerbund und Wissenschaft.* Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. Geh. *RM* 3,80, geb. *RM* 5. — 5. *Ernst Krieck, Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform.* Leipzig, Armanen-Verlag 1934. Geh. *RM* 3, geb. *RM* 4. — 6. *Aloys Wenzl, Theorie der Begabung, Entwurf einer Intelligenzkunde.* Leipzig, Meiner 1934. Geh. *RM* 5,50, geb. *RM* 6,50. — 7. *Otto Friedrich Bollnow, Das neue Bild des Menschen und die pädagogische Aufgabe.* Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. Geh. *RM* 1,50. — 8. *Wilhelm Hehlmann, Politische Pädagogik.* Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. Geh. *RM* 1,60. — 9. *Friedrich Hiller, Deutsche Erziehung im neuen Staat.* Lief. I u. II. Langensalza, Beltz 1934. — 10. *Fritz Kloppe, Nationalpolitische Erziehungsanstalten.* Langensalza, Beltz o. J. Geh. *RM* 0,50. — 11. *Th. Scheffer, Grundsätzliches zur Neugestaltung von Erziehung und Unterricht.* Langensalza, Beltz o. J. Geh. *RM* 0,80. — 12. *Vilhelm Rasmussen, Ruth, Tagebuch über die Entwicklung eines Mädchens von der Geburt bis zum 18. Lebensjahr.* München, Oldenbourg 1934. Geh. *RM* 7,50. — 13. *Monatsschrift für höhere Schulen.* Hrsg. v. Löpelmann-Dreyhaus. Berlin, Weidmann 1934. Bd. 33, H. 6. — 14. *Max Krüger, Über die Berechtigung des Lateinbeginns in Sexta.* Ebd. — 15. *Georg Boesch, Die Stellung der alten Sprachen in einer zukünftigen deutschen Schule.* Privatdruck des Direktorenvereins der Provinz Sachsen 1934. — 16. *Heinrich Weinstock, Polis, Der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute, an Thukydides erläutert.* Berlin, Die Runde 1934. Kart. *RM* 3,50. — 17. *Emerich Franzis, Bernard Bolzano, Der pädagogische Gehalt seiner Lehre* (= Deutschtum und Ausland, Heft 54). Münster, Aschendorf 1933. Kart. *RM* 8,50, geb. *RM* 9,75. — 18. *Heinrich Rupprecht, Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers.* Leipzig, Meiner 1934. Kart. *RM* 5,—.

ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Von Hans Oppermann

Die Aufgabe einer Berichterstattung, die einen Eindruck von dem wirklichen Leben einer Wissenschaft vermitteln will, kann heute weniger denn je durch das Verzeichnen neuer Entdeckungen und Einsichten erfüllt werden. Sie wird vielmehr hinter den einzelnen Erscheinungen Ausschau halten nach den geistigen Kräften und Ausrichtungen, die sie bestimmen. Sie wird hier die eigentlichen Ströme geistigen Lebens suchen, die im Nebeneinander, Miteinander und Gegeneinander die Wissenschaft durchfluten. Und sie wird schließlich versuchen müssen, diese Kräfte unter das Gericht des eigenen Volkes, seines Daseins und seiner Zukunft zu stellen. So gründet jede Berichterstattung über die

Bewegungen in der Altertumswissenschaft in der ewigen Frage nach dem Verhältnis des Deutschen zum griechisch-römischen Altertum und in der besonderen nach dem Werte der Antike in der großen Wende, in der unser Volk mitten inne steht. In dem schönen Bande, der die Fest- und Gedenkreden *Ernst Bertrams* (1) aus den letzten 15 Jahren zusammenfaßt, sind diese Fragen fast immer gegenwärtig. Ausdrücklich behandelt sie der letzte Vortrag, der an der Gestalt Stefan Georges die '*Möglichkeiten deutscher Klassik*' erörtert. B. versteht solche Klassik 'in dem ganz unklassizistischen Sinne einer Kunst, worin antikes, griechisches Erbe noch sichtbar, zugleich aber fruchtbar verwandelt erscheint.' Er sieht sie verwirklicht in Georges Werk und damit ihre Möglichkeit bejaht. Aber er sieht auch die Gefahren, von denen diese Möglichkeit gerade heute bedroht ist, und legt schonungslos ihre Ursachen frei. Dabei scheinen uns hier beherzigenswerter als die Abschnitte, die die Irrtümer einer zu engen Deutschtümelei geißeln, die Sätze, in denen B. auf die Gefahren hinweist, die im Humanismus selbst liegen. Er meint — und belegt auch mit Beispielen — die Gefahr, sich an das Andere bis zur Selbstaufgabe zu verlieren, er meint ebenso die Gefahr eines national indifferenten Humanismus erasmischer Prägung. Und wenn er auch den Kathederhumanismus von solchen Verirrungen freispricht, die ernste Mahnung dürfen wir beherzigen. Wir fassen sie so: das große Andere einfach abzulehnen, auf seine Eroberung und Eindeutschung zu verzichten, nur weil hier Gefahren lauern, das hieße sich drücken, das wäre nicht deutsch, ja, das wäre bourgeois. Aber ein Weiteres folgt aus der Gefahr. Die Zukunft einer deutschen Klassik und eines deutschen Humanismus steht nicht in den Sternen geschrieben, sie liegt auch nicht bei Griechen und Römern, sondern in unserer Brust. Nicht Programme, nicht Schulreformen und Lehrpläne gestalten diese Zukunft, sondern Menschen, und vor allem die Menschen, die zu Wächtern der antiken Werte bestellt sind. Ein deutscher Humanismus wird nur von Deutschen erlebt und gestaltet werden. Hier zeigt sich unser Weg: Selbstzucht und Selbstbesinnung, ständige Arbeit an uns, immer festere Bindung in die tiefsten Wurzeln unseres Volkes — sie allein werden den deutschen Humanismus jene Gefahr überwinden lassen, werden es ermöglichen, daß die Wikingerschiffe des deutschen Geistes in den Buchten des Mittelmeers Anker werfen und doch bewahrt bleiben vor dem Gotenende am Vesuv und dem 'Schicksal Konradins auf dem Markt von Neapel'. Mit Recht warnt B. vor einem Humanismus, der 'mit dem Gedanken spielt, sich gleichsam auf irgendwelche geistigen Klosterfelsen zurückzuziehen und das Völkerwanderungssäkulum da drunten seinem Schicksal zu überlassen', ein Gedanke, der 'ebenfalls ein Feind jeder deutschen «klassischen Möglichkeit» ist'. Er weist zugleich den Weg zur Überwindung einer solchen Auffassung, die kein Gefühl hat 'für die gewaltige Sendung, einer abermals «spätantik» gewordenen europäischen Greisenwelt, der keine jünglinghaften Nordbarbaren mehr vor den Toren stehen, aus dem eigensten Volkstum und seinen noch bewahrten germanischen Möglichkeiten in äußerster Stunde die rettende Verjüngung aufzuzwingen'. Dieser Weg, der den beliebten Schlachtruf 'nordisch-deutsch gegen mittelmeerisch-westisch!' als Irrtum entlarvt, führt allerdings nicht über die historische Entwicklung, die die Abhängigkeit aller europäischen Kulturen von der Antike 'beweist', sondern über das Wissen 'um die geschwisterliche Verwandtschaft aller Frühzeiten der arisch-nordischen Völker', über das Wissen, daß wir es bei Griechen und Römern gar nicht mit einem Fremden zu tun haben, sondern mit einem anderen, desselben Blutes, in dem wir wie in den Zügen des Bruders das eigene Antlitz und das der gemeinsamen Mutter wiedererkennen.

Damit münden diese allgemeinen Betrachtungen in den Bericht über Einzelnes. Zu dem kostbarsten deutschen Besitz antiker Herkunft gehört die *Germania* des Tacitus.

Diese Schrift, in der sich Antike und Deutschtum und die entsprechenden Wissenschaften am engsten berühren, bildet einen der Brennpunkte im Streit der Meinungen um Wert und Unwert der Antike. Ihre Glaubwürdigkeit steht dabei im Vordergrunde. Jetzt sind im engen Nebeneinander zwei Untersuchungen erschienen, in denen ein Altphilologe und ein Germanist zu dieser Frage Stellung nehmen. *Ernst Bickel* (2) versucht in sauberer philologischer Forschung an dem Beispiel einzelner taciteischer Nachrichten zu unterscheiden, wie weit ihre Glaubwürdigkeit durch die Verwendung von Wandermotiven der antiken Ethnographie beeinträchtigt wird, und wie weit sie auch in dieser Einkleidung zuverlässig sind. Gegenüber dieser Untersuchung, der es mehr auf eine genaue, sezierende Trennung ankommt — eine Betrachtungsweise, die ihre Grenzen in der Ganzheit des Kunstwerks findet —, kommt *Hans Naumann* (3) zu einer nachdrücklichen Bejahung der Wahrheit der Germania gerade in ihrer künstlerischen Gesamtheit, ein Ergebnis um so wertvoller, als es aus so berufenem Munde kommt und in so edler Form dargeboten wird. 'Es ist nicht nur die überraschende Fülle der richtigen Einzelheiten, nicht nur die Geringfügigkeit der Lücken, sondern vor allem der so außerordentlich wahre Ton und Geist, der diesem Büchlein seinen unvergleichlichen Wert verleiht. . . . Dazu gehören in erster Linie Genie und Schau eines großen zusammendrängenden Künstlertums.' Wenn Naumann so in der höheren Wahrheit des Kunstwerks die eigentliche, unabdingbare Zuverlässigkeit der Germania sieht, so können wir diese Einsicht noch vertiefen dank der Untersuchungen *Erwin Wolffs* (4), der allerdings die letzten Konsequenzen aus seinen Einsichten nicht gezogen hat. Ich sehe hier ab von den erhellenden Durchleuchtungen des Aufbaus der Germania, bei denen man nur etwas stärkere Berücksichtigung der germanistischen und volkskundlichen Forschung wünschen möchte (die richtige Erkenntnis der inneren Einheit von c. 13—15 liegt schon Fehrles Einteilung zugrunde), ich sehe auch ab von der scharfen Bestimmung des Platzes der Germania innerhalb der antiken Geschichtsschreibung und Ethnographie. Ich hebe nur das wichtige, durch eingehende Interpretation gestützte Ergebnis der 'Sympathie' zwischen dem Römer und dem germanischen Wesen hervor, jener 'echten *συμπάθεια,* mit der ein autarkes Wesen sich einem anderen, fremden, aber doch irgendwie verwandten erschließt'. Tacitus läßt in der Schilderung germanischer Einrichtungen immer wieder römische Analogien aufklingen — oft sind es bezeichnenderweise altrömische —, in der berühmten Schilderung des Führers und seiner Gefolgschaft die römisch-politische Institution des princeps, in der germanischen triuwe die fides, in der germanischen Ehe die Strenge altrömischer Sitte, um nur wenige Beispiele hervorzuheben. In dieser 'schwebenden Bezugnahme' auf römische Einrichtungen stellt Tacitus 'mit tiefem Staunen' das germanische Volkstum dem römischen gegenüber, und staunend werden wir selbst der nahen Verwandtschaft beider Völker inne. W. sagt, daß es 'der dem Römertum innewohnende überrömische Gehalt war, der dies Verstehen vermittelte', und verzichtet auf eine nähere Bestimmung dieses Überrömischen. Aber wenn er selbst nachweist, daß innerhalb der Antike ein entsprechender Verstehensprozeß nur zwischen Griechen und Persern (Herodot, Platon) und zwischen Griechen und Römern (Polybios) stattgefunden hat, so ist es entweder ein zu überwindender rationalistischer Objektivitätsbegriff oder Scheu vor dem letzten Schritt, was ihn veranlaßt, den Folgerungen auszuweichen, die sich zwangsläufig aufdrängen. Wir sehen hier einen der schlagendsten Beweise für jene 'geschwisterliche Urverwandtschaft aller arisch-nordischen Völker', von der Bertram spricht, das historische Beispiel für die Möglichkeit eines geschichtlichen Verstehens auf rassischer Grundlage. Das Germanenverständnis des Tacitus ist nicht der Ausfluß eines individuellen Künstlertums, sondern eines Künstlertums, welches — und noch immer ist dies das

Zeichen des echten Künstlers gewesen — sein Sehen und Sagen aus den tiefsten Blutströmen von Volk und Rasse speist. So wird uns die Germania zum Beispiel der verstehenden Begegnung zweier verschiedener, aber verwandter Volkstümer, einer Begegnung, die zwischen Deutschtum und Antike erneut zu erkämpfen unsere Aufgabe ist.

Wenn wir in Griechen und Römern andersartiges, aber verwandtes Volkstum geschwisterlichen Blutes erkennen, so erhebt sich weiterhin die Frage, welche Seiten der gemeinsamen Uranlagen bei beiden Völkern charakteristisch ausgeprägt erscheinen, so daß sie ergänzend und erziehend unser Wesen formen helfen, unsere Selbstbesinnung vertiefen können. 'Hellas erträumte die Schönheit auf dieser Welt, wie sie in der uns vorliegenden in sich ruhenden Vollendung nie mehr verwirklicht wurde; Rom zeigt uns die formale Staatszucht als Beispiel, wie eine menschliche bedrohte Gesamtheit sich gestalten und wehren muß.' Diese in sich ruhende Vollendung griechischer Kunst beruht — das ist oft genug ausgesprochen — nicht zuletzt darauf, daß das klassische griechische Kunstwerk gleichsam die Idee des betreffenden Gegenstandes, das sophokleische 'wie sie sein sollen' herausarbeitet. Bis in welche Einzelheiten dieser Grundzug griechischen künstlerischen Schaffens sich auswirkt, zeigt *Arend* (5) am Beispiel *Homers*. Seine klaren, instruktiven Erläuterungen wiederkehrender Vorgänge wie Ankunft, Opfer, Versammlung, Schwur u. a. zeigen, daß diese Szenen gleichsam einen solchen Idealtypus abwandeln, und verfolgen die Entwicklung dieser Darstellungsart bis zu dem Gegenpol Vergil. Des gleichen Stoffes wegen sei hier ein Hinweis auf die geographischen Untersuchungen angeschlossen, denen *Hennig* (6) die *Odyssee* unterzieht. Aus genauer Kenntnis der Entwicklung des Weltbildes seit den frühesten Zeiten stellt der bekannte Geograph und Geopolitiker (sein Bekenntnis zum Humanismus sei dankbar besonders hervorgehoben) die erdkundlichen Schilderungen Homers mit überraschendem Ergebnis in den Rahmen der vor- oder frühgeschichtlichen Geographie und liefert so ein unentbehrliches Hilfsmittel zur sachlichen Erklärung der Odyssee.

Römische Staatsgesinnung hat ihren vollendetsten Ausdruck in den klassischen Literaturwerken der augusteischen Epoche gefunden. Zu ihnen gehört auch *Livius*. So hebt *Burcks* (7) Darstellung seiner Erzählungskunst am Schlusse mit Recht die nationalethischen Absichten seiner Geschichtsschreibung hervor. B. pflückt mit seinen Untersuchungen eine reife Frucht. Livius steht in den Ausstrahlungen der peripatetisch-hellenistischen tragisierenden Geschichtsschreibung, die er aber in gewissem Sinne überwindet, vor allem durch seelische Vertiefung, die den Leser zum Miterleben führen und dadurch nationalethisch lenken und beeinflussen will. B. gewinnt diese Ergebnisse in der Hauptsache durch eine Analyse der Bücher I—V, die er mit Dionys von Halikarnaß vergleicht. Wieviel reicher der hellenistische Hintergrund ist, von dem Livius sich abhebt, lehrt das Buch *Brauns* (8), das trotz seines abgelegenen Stoffes — Braun geht von einem Vergleich des Josephus mit der Genesis aus — wegen seiner Resultate hier erwähnt werden muß. Es ergeben sich nicht nur sichere Anzeichen für die frühe Entstehung des griechischen Romans (gegen Rohde), sondern vor allem eine Beeinflussung der hellenistischen Geschichtsschreibung durch diesen, die bis zu Livius (Lucretia, Virginia) hier wirkt. So ergibt erst die Verbindung der Werke von Braun und Burck eine Ahnung von dem reichen Hintergrund des livianischen Schaffens. Eine weitere Ergänzung bringt *Zieglers* (9) hübscher Essay. Angesichts der Bedeutung der *stoischen Ethik* für die römische Entwicklung gestalten die subtilen Untersuchungen *Rieths* (10) das Bild dieses Hintergrundes weiter aus. R. schlägt bewußt andere Wege ein als die Arbeiten letzter Zeit, die der Darstellung einzelner Gestalten der Stoa gewidmet sind, und deren markanteste Erscheinung die Poseidoniosforschungen Reinhardts darstellen. (Diese werden allerdings von R. unter-

schätzt, ja mißverstanden: es ist ein Unding, Reinhardts 'innere Form' mit 'Individualität' zu übersetzen, wie es S. 13 geschieht.) Demgegenüber zeichnet R. klar und scharf Grundlagen und Aufbau der traditionellen schulgerechten stoischen Ethik, von der sich nun erst die Besonderheiten einzelner Stoiker abheben.

Man unterschätze die Bedeutung dieses hellenistischen Hintergrundes des augusteischen Rom nicht. Die Dinge liegen hier anders als bei der griechischen Frühzeit, anders auch als bei Platons Versuch, diese noch einmal zu erneuern, dem 'großartigsten Umsonst und doch nicht Umsonst, das die Geistesgeschichte kennt' (Bertram). Die römische Entwicklung von Cicero bis Augustus ist das große Beispiel auch für uns, wie ein Volk sich aus der Umklammerung durch ein anderes, artverwandtes, aber schon überfremdetes und zersetztes löst, indem es zu den echten, ganz verwandten Wurzeln dieses Anderen (der sogenannten griechischen Klassik) durchstößt, und wie es in diesem Durchstoßen sich selbst findet und erkennt. Um das Verhältnis Rom—Hellenismus so zu sehen, muß man sich allerdings frei machen von der überkommenen, liberal-zivilisatorischen Auffassung einer hellenistischen Weltkultur, in der Rom nur eine anderssprachige Provinz ist, Wertungen, wie sie in *Nestles* (11) Darstellung der *hellenistischen Religion* noch aufklingen. Dem Wert des Bändchens als klarer Zusammenfassung des Tatsachenmaterials wird mit dieser Feststellung kein Abbruch getan.

Damit sind wir bei den Handbüchern angelangt. Die übersichtliche, zuverlässige Darbietung des Stofflichen, die sichere Führung durch die Entwicklung behält neben allen eindringenden Einzeluntersuchungen ihre Bedeutung, die man nicht gering achten, sondern durch Dank an die anerkennen soll, die sich solcher immer entsagungsvollen Aufgabe unterziehen. Der 2. Band von *Geffckens* (12) *griechischer Literaturgeschichte* umfaßt nur philosophisches Schrifttum. Er will trotzdem nicht mehr sein als Literaturgeschichte, d. h. er würdigt die Philosophen in erster Linie vom Literarisch-Künstlerischen her. Das tritt am deutlichsten bei Platon, dem 'Dichterphilosophen', hervor. Wer unter Anerkennung dieser Voraussetzungen an das Werk herantritt, wird die souveräne Stoffbeherrschung und reiche Gelehrsamkeit bewundern, er wird darüber hinaus eigentümlich angesprochen werden von der persönlichen Note des Werkes: am Ende eines langen Lebens legt hier ein Mann nicht nur die Ergebnisse seiner Forschung vor, er bekennt zugleich in seiner Darstellung, was ihm die großen griechischen Denker gewesen sind. Noch eingehender ist die Entwicklung der *griechischen Literatur* von *Schmid* (13) dargestellt. Von seinem Werke liegen bisher zwei umfangreiche Bände vor, deren erster die vorattische, der zweite die attische Literatur vor dem Einsetzen der Sophistik behandelt. Sie stellen so ziemlich das Vollkommenste an Handbuch dar, was die Altertumswissenschaft besitzt. Keine wesentliche Frage des Lesers bleibt unbeantwortet, ob es sich um die antiken Grundlagen unseres Wissens oder um moderne Literatur handelt, um einzelne Persönlichkeiten oder ihren historischen, sozialen, landschaftlichen Hintergrund, um geschichtliche Einzeltatsachen oder zusammenfassende Urteile, um den Gang der Entwicklung in der Antike oder ihren Einfluß auf die Nachwelt. Die Gliederung erfolgt nach Zeitabschnitten und Literaturgattungen. Jede Einteilung eines so umfangreichen Stoffes bringt unvermeidliche Härten mit sich. Hierhin rechne ich die weite Trennung des Xenophanes, Parmenides, Empedokles — die unter den Ausläufern des Epos erscheinen — von der übrigen vorsophistischen Philosophie, des Hekataios von Herodot. Schwerer wiegt die Lösung des Prometheus von den Werken des Aischylos. Denn des Verfassers Überzeugung von der Unechtheit dieses Dramas werden nicht viele teilen. Doch das sind Einzelheiten. Schmid hat die Aufgabe, eine lesbare Darstellung der griechischen Literaturgeschichte zu schaffen, in die die Ergebnisse der Forschung wirklich ein-

gegangen sind, gelöst. So wird dieser Teil des Handbuches der Altertumswissenschaft auch in Zukunft das unentbehrliche Hilfsmittel für Lehrer, Studierende und Forscher bleiben. Im Rahmen desselben Handbuches erscheint die Neubearbeitung der Brugmann-Thumbschen *griechischen Grammatik* durch *Schwyzer* (14). Sie bietet in ihrer ersten Lieferung einen allgemeinen Teil, der über Sprachgeschichte, Beziehungen zu indogermanischen und nichtindogermanischen Sprachen usw. orientiert und so die Grundlagen gibt, und eine übersichtliche, klare Darstellung der Laut- und Formenlehre. Die Entwicklung der Altertumswissenschaft hat zu einer weitgehenden Trennung von Sprachwissenschaft und Philologie geführt. Man wird diese Tatsache bedauern, man muß mit ihr rechnen, und so begrüßen wir es ausdrücklich, daß S. seine Darlegungen den Voraussetzungen des Altphilologen und Historikers anpaßt, der nicht über die vollständige Ausrüstung des Linguisten verfügt. So wird sein Werk dazu beitragen, jene Trennung der Schwesterwissenschaften weniger empfinden zu lassen und ihre Nachteile zu überwinden.

Wir haben bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Deutschtum und Antike, zu dem der Bericht aus innerer Notwendigkeit immer wieder zurückkehren muß, einer Seite antiken Wesens noch nicht gedacht, die bei den heutigen Erörterungen dieser Frage gern in den Vordergrund geschoben wird, des eigentlich Politischen, des Staatsdenkens der Griechen und Römer. 'Das Wagnis des Denkens haben die Griechen auf sich genommen, im Bereiche des staatlichen Lebens wie in allen anderen Bereichen.' Auf diese Formel hat Regenbogen (D. Ztschr. 10, 1934, 214) diese Betrachtungsweise gebracht und die Folgerungen gezogen. In diese Sphäre gehören in gewissem Sinne die Untersuchungen *Römischs* (15), in deren Mittelpunkte *Solon* steht. Was in früheren Forschungen zu den solonischen Gedichten angebahnt war, das führt R. weiter, vertieft das Verständnis Solons durch Abheben von der gleichzeitigen Elegie und gewinnt so ein abschließendes Bild des ersten für uns faßbaren Staatsmannes, 'der seine Politik nach ethischen Normen richtete'. Gerade dies Hineinstellen in die weltanschaulichen Zusammenhänge überwindet die bisherige einseitige Betrachtungsweise. Den Gipfel attischen Staatsdenkens, den *Plato* darstellt, sucht *Harder* (16) einem breiteren Leserkreis durch seine *Kritonausgabe* nahezubringen, die den griechischen Text, eine schöne Übersetzung und ein Nachwort enthält. Dieses erhellt die historische Situation, aus der der Dialog entstanden ist, klärt den Aufbau, schildert den staatlichen Gehalt und weist ihm in der Entwicklung antiken politischen Denkens von Solon bis Cicero seinen Platz an. So gibt H. eine knappe, aufhellende Einführung in antikes Staatsdenken überhaupt. Die Gefahren einer einseitigen Hervorhebung der politisch-denkerischen Seite des Griechentums sind vermieden. Sie bestehen in der Überbetonung des Wertes der Theorie, der gedanklichen Seite der Politik. Sie droht bei jeder rein denkerischen Behandlung des Staatlichen. Auch die Griechen sind trotz und vielleicht auch durch das heroische Ringen Platons dieser Gefahr nicht entgangen, angesichts deren immer wieder auf die römische Komponente antiken Wesens verwiesen werden muß. In unserer Lage kann solche Überbetonung der politischen Theorie, für die gerade in Kreisen der Wissenschaft eine verständliche, aber nicht ungefährliche Vorliebe vorhanden zu sein scheint, bestenfalls zum faschistischen Staat, nicht aber zur deutschen Volksgemeinschaft führen. Eine erneute fruchtbare Begegnung zwischen Deutschtum und Antike wird sich nicht allein in der Sphäre staatlichen Denkens vollziehen dürfen. Sie wird zu tieferen Gemeinsamkeiten hinabsteigen müssen. 'Was aber bleibet, stiften die Dichter.' Auch wir rufen zum Schlusse noch einmal einen Dichter auf. Für die vielumstrittene Möglichkeit einer lebendigen Beziehung zwischen Deutschtum und Römertum erscheint uns wichtig das Werk *Rudolf Alexander Schroeders*, dieses alter hanseatischer Kultur entstammenden, ganz norddeutsch verwurzelten

Dichters. In ihm vollzieht sich in unseren Tagen eine fruchtbare Begegnung mit der klassischen römischen Dichtung, deren männliche Herbe den protestantischen Norddeutschen aus tiefer Verwandtschaft anspricht. Über seinen schönsten Gedichten, entstanden aus Deutschlands großer Not, blitzen wie Schwerter die Verse Horazens. Die jüngste Frucht dieser deutsch-römischen Begegnung sind seine Übertragungen der *Römer-Oden des Horaz* (17), Probe einer umfassenden Verdeutschung dieses Dichters, die wir für das kommende Horazjahr erhoffen.

1. *Ernst Bertram, Deutsche Gestalten.* Fest- und Gedenkreden. Leipzig, Insel-Verlag 1934. 279 S. Lwd. ℛℳ 6. — 2. *Ernst Bickel, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus und seine Nachrichten über den Nerthuskult und den Germanennamen.* Festgabe d. philos. Fakult. d. Univ. Bonn zur 58. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Trier (= S. A. a. Bonner Jahrbb. 139 [1934]) 1. — 3. *Hans Naumann, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus.* Ebd. 21. — 4. *E. Wolff, Das geschichtliche Verstehen in Tacitus Germania.* Hermes 69 (1934) 121. — 5. *Walter Arend, Die typischen Szenen bei Homer.* Problemata 7. Berlin, Weidmann 1933. 162 S. Geh. ℛℳ 12. — 6. *Richard Hennig, Die Geographie des homerischen Epos.* Eine Studie über die erdkundlichen Elemente der Odyssee. Neue Wege zur Antike, I. Reihe, 10. Leipzig und Berlin, Teubner 1934. 101 S. Geh. ℛℳ 4,80. — 7. *Erich Burck, Die Erzählungskunst des T. Livius.* Problemata 11. Berlin, Weidmann 1934. 244 S. Geh. ℛℳ 16. — 8. *Martin Braun, Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung.* Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 6. Frankfurt, Klostermann (1934). 121 S. Geh. ℛℳ 6,50. — 9. *Konrat Ziegler, Das hellenistische Epos.* Ein vergessenes Kapitel griechischer Dichtung. Leipzig und Berlin, Teubner 1934. 55 S. Kart. ℛℳ 2,80. — 10. *Otto Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik.* Problemata 9. Berlin, Weidmann 1933. 209 S. Geh. ℛℳ 14. — 11. *Wilhelm Nestle, Griechische Religiosität von Alexander d. Gr. bis auf Proklos.* (Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen III,) Berlin, de Gruyter 1934. 190 S. Lwd. ℛℳ 1,62. — 12. *Johannes Geffcken, Griechische Literaturgeschichte II:* Von Demokritos bis Aristoteles. Text und Anmerkungen. Heidelberg, Winter 1934. 290 + 246 S. Geh. ℛℳ 20, geb. ℛℳ 23,50. — 13. *Wilhelm Schmid und Otto Stählin, Geschichte der griechischen Literatur. I. Teil: Die klassische Periode der griechischen Literatur von Wilhelm Schmid. 1. Bd. Die griechische Literatur vor der attischen Hegemonie.* München, Beck 1929. XIV, 805 S. ℛℳ 36, Lwd. ℛℳ 40. — *2. Bd. Die griechische Literatur in der Zeit der attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik.* 1933. XII, 782 S. Geh. ℛℳ 28, Lwd. ℛℳ 32. (Handbuch der Altertumswissenschaft, hrsg. v. W. Otto, VII, 1, 1. 2.) — 14. *Eduard Schwyzer, Griechische Grammatik,* 1. Lieferung: Allgemeiner Teil und Lautlehre. (Ebd. II 1, 1). München, Beck 1934. 414 S. Geh. ℛℳ 22. — 15. *Egon Römisch, Studien zur älteren griechischen Elegie.* Frankfurter Studien 7. Frankfurt, Klostermann 1933. 81 S. ℛℳ 5. — 16. *Platos Kriton. Von Richard Harder.* Berlin, Weidmann 1934. 74 S. Geh. ℛℳ 2, geb. ℛℳ 2,80. — 17. Die Antike 10 (1934) 227.

KUNSTWISSENSCHAFT

Von Heinrich Lützeler

Der folgende Bericht verzichtet auf die Erwähnung jener billigen zu Weihnachten erschienenen kunstgeschichtlichen Zusammenfassungen, die allgemein ausliegen und darum leicht nachprüfbar sind. Ferner versagt er es sich, auf solche Werke hinzuweisen, die durch Unzuverlässigkeit, Mystizismen oder philosophisches Kauderwelsch für die Schule nicht in Frage kommen. Er sammelt sich auf das, was zugleich neu und im Unterricht wichtig ist.

Deutsche Kunst. Unmittelbar wichtig für den Unterricht ist der zweite Band der Kunstdenkmäler des Saargebiets, der trotz bester Ausstattung außerordentlich billig ist. Er gilt den Kreisen Ottweiler und Saarlouis und erweist in gewissenhaftester Prüfung,

daß die Saar von den ersten uns erhaltenen Zeugnissen an bis zur Gegenwart deutsch ist, ja daß die Kunst dort an der Grenze stets weniger Franzosen beschäftigt hat als an den kleinen Fürstenhöfen im übrigen Deutschland (1). Hervorragende Abbildungen vermitteln einen reichen Eindruck von der zwischen Kunst und Landschaft bestehenden Verbundenheit. — Führt der Saarband in die Trierische Kunstprovinz, so beleuchtet *Max Geisbergs* kleine Veröffentlichung über Konrad von Soest das Wesen westfälischer Kunst (2). Kurz und kenntnisreich im Text, geradezu entdeckerisch in den vielen Gesamt- und Einzelaufnahmen, erhellt das Buch eine wundervolle Durchdringung von Seelenfülle und Prachtliebe, von mystischer Tiefe und sinnenfrischer Anmut in dieser Kunst aus den ersten Jahrzehnten des XIV. Jahrh., indem es erstmalig Werk und Art des Meisters Konrad zusammenzufassen sucht. — Mit den strengen Mitteln kunstgeschichtlicher Forschung wird hier eine große Meisterpersönlichkeit aus der bisherigen geschichtlichen Verborgenheit ans Licht gestellt. Mit den lockeren Mitteln kunstgeschichtlich gestützter Romantechnik naht sich *Eugen Ortner* dem Werk und der Art des geschichtlich klar umrissenen Dürer (3). Aber so spannend sich die geschickte Darstellung liest, so bleibt sie doch in ihrer Zwischenstellung zwischen Geschichte und Roman mißlich. Man weiß über Dürer zuviel, als daß man über ihn frei phantasieren könnte wie Timmermans über Brueghel; Ortner aber mischt Geschichtliches mit Phantastischem, und zwar in wichtigsten Punkten. Vor allem jedoch bleibt die Erschließung des eigentlichen Werkes von Dürer (etwa der Apokalypse) unzulänglich, so daß man doch schließlich lieber zu Wölfflin greift.

Kunst der Gegenwart. Eine künstlerisch so reiche Landschaft wie das Saargebiet, so schöpferische Deutsche wie Konrad von Soest oder Dürer — erscheint vor solchem Hintergrund die heutige Kunst nicht als bare Katastrophe? Erscheint sie nicht vollends als Katastrophe in dem Bereich, in dem die deutsche Kunst der Vergangenheit vor allem groß gewesen ist, im religiösen? Diese Fragwürdigkeit unseres Zeitalters stellt *Weigert* am Ende eines Aufsatzes heraus, der, pädagogisch ansprechend, in Kürze und Klarheit die Gestaltung des Sakralen in der christlichen Baukunst von den Anfängen bis zur Gegenwart verfolgt (4). Er glaubt das Religiöse in der Gegenwart peripher (dagegen spricht vieles) und sieht (zum Teil ohne Zweifel mit Recht) den Kirchenbau bedroht von Subjektivität und Wirtschaftsdenken. — Daß trotz dieser Gefahren der deutsche Kirchenbau sich verheißungsvoll zu den Quellen seiner Kraft, d. h. zum Gesetz des Christentums, zum Gesetz der Gemeinschaft und auch zum Gesetz des deutschen Volkstums heimzufinden begonnen hat, sucht Verfasser in einer kleinen Zusammenfassung zu zeigen, die den Aufweis des Grundsätzlichen mit genauem Eingehen auf Einzelbeispiele vereinen möchte (5). — Übereinstimmend mit ihm stellt *W. Wendland* fest, daß heute wieder kirchliche Kunst in Bau, Bildwerk, Gerät, Schrift usw. geschaffen werde (6). Er verfolgt dies für den Protestantismus, und die Bilder, die seine, Geschichte und Gegenwart perspektivenreich verknüpfende Einleitung veranschaulichen, lenken den Blick auf viele, weithin unbekannt gebliebene Leistungen und Ansätze. — Das katholische Gegenstück, das kurz vorher erschienen ist, hat P. *Hexges* aus inniger Vertrautheit mit heutigem kirchlichen Kunstschaffen umsichtig und großherzig geschaffen (7). Gerade die kirchliche Gerätekunst hat schönste Beispiele echt deutscher handwerklicher Tüchtigkeit und echt frommer gottesdienstlicher Würde aufzuweisen. — Zum erstenmal bringt die Jahresmappe der *Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst* auch kirchliche Gebrauchskunst. Und sie tut gut daran; denn wie die zahlreichen vorzüglichen Wiedergaben beweisen, sind heute zwar die kirchliche Architektur und Gebrauchskunst oft lebendig und sicher, aber durchweg nicht die religiöse Bildkunst. Der Begleittext von Studienrat Knott ist

volkserzieherisch warm geschrieben und besonders auf die menschenformende Wirkung religiöser Kunst gerichtet (8).

Methodisch neue Versuche. Freilich, wenn man von der heutigen religiösen Kunst zu den großen Meistern der Vergangenheit, etwa zu Rembrandt, kommt, erlebt man den ganzen Unterschied von tastendem Anfang und schöpferischem Durchbruch. Wie sehr Rembrandts noch immer unzureichend erkannte Kunst Durchbruch ist, macht *Ludwig Münz* in einer Studie bewußt, die Originale von Rembrandt mit Werken seiner Nachahmer besonders aus der Goethe-Zeit und mit der Rembrandt-Deutung Goethes selber vergleicht. Diese Methode, die also die Übersetzung von Kunstwerken in die künstlerische Anschauung einer anderen Zeit klarstellt, vertieft unser Wissen um Rembrandt wie auch um Goethe, der aus seinem Harmonie-Bewußtsein heraus die kaum tragbare Spannung des Niederländers in ein froh-realistisches Idyll umdeutet (9). — Noch weniger als diese Erforschung von 'Übersetzungen' in der Kunst ist die kunstgeographische Methode in ihrer Tragweite erkannt. Einen ersten mit Problematik schöpferisch geladenen Überblick über Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines solchen Verfahrens gibt, frühere Erörterungen wiederbelebend und zusammenfassend, *Paul Pieper* (10), der die Aufgabe der Kunstgeographie in der Herausstellung der landschaftsgebundenen, am wenigsten von freizügigen Kunsteinflüssen überlagerten Kräfte der Kunst erblickt; besonders erfreulich ist an dieser Arbeit, daß in ihr der geographisch wie kunstgeschichtlich geschulte Beobachter spricht. — In die Kunstgeographie spielt bedeutungsvoll die Frage nach den Spitzenleistungen und nach den mehr durchschnittlichen (und darum mehr typischen) Gestaltungen der Kunst hinein. Diese Wertfragen behandelt eine leicht und kunstnahe geschriebene Schrift von *F. Linde* mit ausgesprochener pädagogischer Begabung (11). An einigen wenigen Beispielen wird die erlebnismäßige Unechtheit, die formale Untüchtigkeit und das Gegeneinander der Bildelemente beim Kitsch besprochen; in eingehenden Darlegungen werden Meisterwerke besonders der deutschen Kunst von Form und Farbe her erschlossen. Freilich vertieft sich das in seinen Grenzen ausgezeichnete Buch nicht mehr in die Frage, wie der Rang eines Kunstwerkes durch die Fülle und Tiefe des von ihm vergegenwärtigten Seins wächst.

Kunstphilosophie. In der Frage nach dem möglichen Rang von Kunstwerken, nach dem Sinn der Kunst gipfelt die 'Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst' von *R. Jancke* (12). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Kunst ein Wert ist, in dem sich das Schöne und das Ethische durchdringen. Voraussetzung der Kunst ist eine gewisse Entwirklichung, die zur Verwesentlichung führt. Eben dies heißt künstlerische Gestaltung. Der Gestaltcharakter der Kunst befreit den Kunstempfänglichen aus allen Kampfbeziehungen zu den Weltdingen und fördert die Reifung des den Kunstgehalten frei hingegebenen Ich zur Persönlichkeit. Diese Erkenntnisse sind in ihren Grundzügen gewiß nicht neu; aber das Buch enthält einige neue Hinweise und Richtigstellungen. Freilich gelangt es dazu auf außerordentlich umständlichem Wege, da es zunächst vom Wert, dann vom ethischen Wert und erst ab S. 67 vom Kunstwert handelt; es fragt sich, ob dieser mögliche Weg auch der beste ist. Vielleicht ist die Erschließung des Wertcharakters von Kunst gar nicht der dringlichste Ansatzpunkt für die Philosophie der Kunst; vielleicht ist viel wichtiger das Verhältnis der Kunst zur Wirklichkeit und zur menschlichen Existenz, da die Kunst den Wertcharakter mit unzähligen außerkünstlerischen Gegebenheiten gemein hat. Außerdem fehlt dem Buch jene in heutiger Ästhetik doch schon häufig verwirklichte schöne Schlichtheit der Darstellung, jenes 'einfach Angemessene und wahrhaft Treffende', das nach Erwin Rohdes Wort (in seiner 'Psyche') 'nicht das Uranfängliche, sondern der Gewinn langer Mühe ist'. — Wie *Rudolf Jancke* die Kunst schließlich von der Gesamt-

existenz des Menschen her sieht, so möchte auch des Verfassers Untersuchung über 'Grundstile der Kunst' (13) zu einer existenziellen Kunstbetrachtung hinführen. Die Arbeit gilt der Architektur und bildenden Kunst, schlägt aber auch Brücken zur Dichtung und zur Musik. Ihren Ansatzpunkt erkennt man am besten von Wölfflin her. Seine noch immer führenden kunstgeschichtlichen Grundbegriffe haben eine Anzahl Kategorien empirisch aufgestellt. Aber diese Kategorien hängen in doppelter Hinsicht in der Luft; denn weder sind sie aus dem Wesen der raumhaften Kunst abgeleitet, noch sind sie auf die menschliche Existenz bezogen. Demgegenüber versucht der Verfasser drei Kategorien der raumhaften Kunst, das Tektonische — Plastische — Malerische, als Grundlagen der künstlerischen Gestaltung zu erweisen. Diese Darlegungen ordnen sich den heutigen Versuchen zu einer Kategorienlehre der Kunst ein. Aber was wäre mit der noch so systematischen Aufstellung solcher Schemata gewonnen, wenn diese formalen Verhaltungsweisen nicht als Weisen der Weltauseinandersetzung und Weltüberwindung begriffen würden? Gegen allen Formalismus der Kunstbetrachtung sucht der Verfasser an reichen Beispielen aus der europäischen wie nichteuropäischen Kunst zu erweisen, daß das ganze Menschsein — Natur, Volk, Gemeinschaft, Gott, Realitätserlebnis usw. — in jenen Grundformen einen unersetzlichen Ausdruck gewinnt; er nennt diesen Abschnitt die Sinnlogik der Stile. Aber auch damit ist noch nicht das Ziel der existenziellen Kunstbetrachtung erreicht; denn Stilbegriffe charakterisieren wertfrei, Kunst aber hat einen bestimmten Rang. So schließt sich eine Untersuchung über das jeweilige Wertreich der einzelnen Grundstile, über ihre Erfüllungs- und Absturzmöglichkeiten, an. Kategorienlehre, Sinnlogik, Wertlehre — das sind die drei Hauptstücke des Buches (seine weiteren Anliegen können hier unerwähnt bleiben); in seiner Ganzheit fühlt es sich dem heutigen Menschen verpflichtet, dem es 'von der Kunst her genauer und tiefer bewußt zu machen sucht, was es heißt, Mensch zu sein und dem Menschlichen die Treue zu halten'.

(Abgeschlossen am 15. 1. 1935.)

1. *Die Kunstdenkmäler der Kreise Ottweiler und Saarlouis.* Bearb. v. Walther Zimmermann. Mit 5 Taf., 237 Abb., 2 Kart. Düsseldorf, Schwann 1934. VIII, 338 S. Lwd. RM 2,60 (Kunstdenkmäler des Saargebietes, Bd. 2). — 2. *Max Geisberg, Meister Konrad von Soest.* 2. erw. Aufl. Mit 66 Taf. Dortmund, Ruhfus 1934. 14 S. Brosch. RM 2,— (Westfälische Kunsthefte, H. 2). — 3. *Eugen Ortner, Albrecht Dürer.* Deutsche Sehnsucht, Deutsche Form. Mit 65 Abb. Berlin, Keil-Verlag 1934. 103 S. Lwd. RM 4,50. — 4. *Hans Weigert, Das Sakrale in der christlichen Baukunst.* (In: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, Bd. 12. Münster, Aschendorf 1932. S. 178—193.) — 5. *Heinrich Lützeler, Der deutsche Kirchenbau der Gegenwart.* Mit 8 Abb. Düsseldorf, Schwann 1934. 34 S. Brosch. RM 1. — (Religiöse Quellenschriften, H. 99). — 6. *Winfried Wendland, Kunst im Zeichen des Kreuzes.* Die künstlerische Welt des Protestantismus. Mit 92 Abb. Berlin-Leipzig, Deutsches Verlagshaus Bong 1934. 48 S. Brosch. RM 5,50. — 7. *Ausstattungskunst im Gotteshause.* Hrsg. v. P. G. Hexges O.F.M. Mit 321 Abb. Berlin, Bauwelt 1934. 191 S. Brosch. RM 4,80. — 8. *Deutsche Gesellschaft fur christliche Kunst,* 42. Jahresmappe. Text v. Josef Knott. Mit 10 Taf., 42 Abb. München, Deutsche Gesellschaft f. christl. Kunst 1934. 16 S. Brosch. RM 10. — 9. *Ludwig Münz, Die Kunst Rembrandts und Goethes Sehen.* Mit 78 Abb. Leipzig, Heinrich Keller 1934. 130 S. Brosch. RM 9. — 10. *Paul Pieper, Aufgaben einer kunstgeographischen Betrachtung Deutschlands.* (In: Geographischer Anzeiger Jg. 1934. H. 18. Gotha, Perthes 1934. S. 422—429.) — 11. *Franz Linde, Kunst oder Kitsch?.* Ein Führer zur Kunst. Mit 43 Abb., 35 Textfig. Berlin, Julius Bard 1934. 126 S. Lwd. RM 4,80. 12. *Rudolf Jancke, Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst.* Die Begründung der Kunst (-Wertgestalt) als Seinsgestalt höherer Ordnung. Berlin, Reuther & Reichard 1934. XI, 161 S. Brosch. RM 5,—; geb. RM 6,80. — 13. *Heinrich Lützeler, Grundstile der Kunst.* Berlin-Bonn, Dümmler 1934. VIII, 424 S. Lwd. RM. 8,80.

JOHANN GOTTFRIED HERDER

Von Friedrich Knorr

> Jene können uns nicht erreichen; sie verkleinern uns also. — O ist's nicht also eine Aufgabe für jeden, der deutsches Blut in den Adern und einen deutschen philosophischen Geist hat: dies patriotische Thema zu entwickeln, zu zeigen, wie sich denn die Philosophie mit der Staatslehre, der Größenlehre, den schönen Wissenschaften stehe, um jener und ihrem Range nichts zu vergeben? *(Herder.)*

In der Bewertung Johann Gottfried Herders hat sich in den letzten Jahrzehnten ein sichtbarer Wandel vollzogen. Sein Werk wurde der Vergessenheit entrissen, in die es unter der Betreuung einer geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise zu versinken drohte, die zwar die geschichtliche Erhellung einzelner Wissenschaften und Diszipl nen zu hoher Vollendung brachte, aber für den großen Wurf eines genialen Geistes, der ein Gesamtbild einer neuen geistigen Kultur entwarf, keinen Blick hatte. Man erkannte allmählich, daß Herders Bedeutung sich keineswegs darin erschöpft, die künstlerische Bewegung des Sturmes und Dranges und insbesondere den jungen Goethe angeregt und erste Formen einer neuen ästhetischen Weltanschauung ausgebildet zu haben, die später erst von der romantischen Bewegung wieder aufgenommen und zur Entfaltung gebracht wurden. Der Weg zu einem der vielseitigsten Geister seines Jahrhunderts wurde Schritt für Schritt gefunden. Die Geschichtswissenschaft entsann sich seiner Bedeutung für ihren eigenen Werdegang, die Philosophie entdeckte den Geschichtsphilosophen Herder, der in Deutschland im Geist Vicos als erster die Geschichte als den Ausdruck der Lebensbewegungen der Völker sehen lehrte. Sie wertete sein Werk aus zur Stützung neuer Richtungen und Ideen in der Erkenntnistheorie und der Ästhetik — vor allem der Theorie des Verstehens. Die Sprachwissenschaft begann Herders Bedeutung für die Geschichte ihrer Disziplin zu erkennen, die Pädagogik fing an, sich eindringlicher mit ihm zu beschäftigen. Die Theologie fand insbesondere in dem Bückeburger Herder einen Mann, der am Ende der rationalistischen Orthodoxie und der deistischen Aufklärung neue Wege zur Bibel suchte und ein neues Verhältnis zur Offenbarung aus dem Geist seiner Zeit verkündete. Die Volkskunde und die Soziologie endlich verehren in ihm einen frühen Verkünder ihrer Ideen von der lebendigen Eigenart der Völker und dem atmenden Organismus ihres Lebens. So ließ man seinen Büchern und Ideen zwar mit der Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren und nannte seinen Namen mit Ehren in einzelnen Wissenschaften — aber der *Mann* und der ihm eigentümliche geistige Wille, der sein Gesamtwerk beseelt und trägt — blieben im Verborgenen, seine entscheidende geschichtliche Bedeutung unerkannt.

Der Einzige, der in dieser Richtung einen Vorstoß wagte, war Joseph Nadler.[1]) In seinem bekannten Hochlandaufsatz hat er die geistige Gesamterscheinung

1) Goethe oder Herder. Hochland 22, 1924, S. 1ff.

Herders zu erfassen und sie gegen Goethe abzusetzen versucht. In der Begegnung mit dem Dichter sah er in ihm den Exponenten der Jugend, dem in Goethe eine überalterte Welt der Formen gegenüberstand, die sich aber letztlich doch durch das in ihr liegende Schwergewicht einer Weltmächtigkeit durchzusetzen und zu erhalten vermochte, die Herders Ideen nicht besitzen konnten. Hier ist wenigstens ein Versuch zu einem tieferen Verständnis Herders gewagt worden, wenngleich er in den Ergebnissen unbefriedigend bleibt. Denn Herder erscheint hier im Gegensatz zu Goethes festen Formen als der Geist der Formlosigkeit, als der sich ewig Wandelnde, ewig Fließende und soll gerade als dieser dem spezifisch Deutschen einen bezeichnenden Ausdruck gegeben haben. Wir werden später auf diese Auffassung zurückzukommen haben. Kennzeichnend für die Lage war es jedenfalls, daß Nadler die katholische Welt aufrief, das Andenken dieses Protestanten zu pflegen, der in der dem lutherischen Geist entwachsenen Welt der Moderne keinen ihm gemäßen Platz mehr fand.

Es scheint heute an der Zeit, die Bemühungen um eine echte Wiederbegegnung mit Herder in einem neuen Geist aufzunehmen und die Frage zu stellen, ob er uns nicht gerade als *lebendige Gesamt*erscheinung Entscheidendes zu sagen habe. In unserer Epoche ist wieder ein Sinn für die lebendigen, volkhaften Fundamente der Kultur erwacht und ein neuer, tiefer Impuls zur Entfaltung des eigenen inneren Seins wie die Leidenschaft zur kämpferischen Abwehr einer uns fremden rationalistischen Welt als entscheidenden Richtpunktes geistiger Selbstbestimmung. Da sollte Herder wieder lebendig unter uns sein, denn er sah und kündete vieles voraus, was die nachdenklichen Geister seines Volkes erst heute tiefstens bewegt. Damit steht nunmehr der Mann in Frage—nicht nur seine Bücher, sein geistiger Gesamtwille, nicht nur seine Leistungen auf einzelnen Gebieten der Geisteswissenschaft.

Wenn wir hier einige Züge dieser Gesamtleistung des Deutschen Herder — nicht nur des Theologen oder des Philosophen, Pädagogen oder des Historikers — umreißen wollen, so schließt das von vornherein den Verzicht auf Vollständigkeit des Bildes in sich. Herders Werk ist so unendlich reich an Einzelzügen, an Anregungen, Ausblicken und Ahnungen auf allen Gebieten des menschlichen Geistes, daß es überhaupt kaum möglich erscheint, alles dies in eine wiedergebende Darstellung einzuschließen — von einem Aufsatz ganz zu schweigen. Aber gerade dieser üppige Reichtum seiner Bücher hat die landläufige Ansicht bewirkt, es fehle ihnen überhaupt an einem festen und unwandelbaren Fundament. Es schien, als ob sie mehr einer genialen Intuition als einem folgerichtigen in die Tiefe der Sachen dringenden Denken entsprängen und als ob demnach Herder zwar für die Bereicherung des Wissens, nicht aber für die grundsätzliche Gestaltung geistiger Arbeit überhaupt von Bedeutung wäre. So blieb denn auch seine Stellung in dem großen Umbruch, den seine Zeit brachte, unklar und sein geistesgeschichtliches Bild ohne ein scharfes einmaliges Profil.

Das Ziel, das sich diese Ausführungen stellen, ist es nun, gerade dieser Meinung entgegenzutreten und in einigen festen Strichen die eindeutig und für sein ganzes Werk unveränderte Grundlage herauszuarbeiten, auf der sich das vielräumige Gebäude seiner Schriften erhebt. Auch wenn wir dabei nicht mehr zu geben ver-

mögen als den Grundriß, scheint uns dieser Nachweis wichtig, um so mehr als sich zeigen wird, daß er auf Fragen führt, die für unsere heutige geistige Situation von schwerwiegender Bedeutung sind.

Man kann Herder als Gesamterscheinung nicht verstehen, ohne den Quellpunkt erfaßt zu haben, dem sein ganzes Schaffen entströmt. Denn wenn man von einzelnen seiner Ideen und Anschauungen ausgeht, scheint er zunächst noch in die engste Nachbarschaft der Aufklärung zu gehören. Er preist die aufgeklärte Humanität und erstrebt ihre 'Beförderung', er träumt von einer Bildung des Menschengeschlechts, er spricht viel von Vernunft. Altbekannte Akkorde scheinen hier angeschlagen. Sieht man näher zu und verfolgt man den Entwicklungsgang insbesondere seines jugendlichen Geistes eingehender, so bemerkt man freilich bereits in den frühesten Schriften eine klare Ablehnung des Zeitgeistes und seiner rationalistischen Wurzeln, der kleinbürgerlichen Begrenztheit seiner Ideale und der Dürftigkeit seiner praktischen und geistigen Zielsetzungen. Schon im Reisejournal von 1769 tritt uns, wenn auch zunächst noch verworren, der Geist und der Wille eines Menschen entgegen, der von einer ganz neuen unbändigen Fülle lebendiger Antriebe getragen wird, wie sie den Männern der Aufklärung ganz fremd war, ja gefährlich erschien, wenn man etwa an Mendelsohns oder Nicolais Haltung gegen den jungen Goethe und die Stürmer und Dränger denkt. Zwar preist das Reisejournal noch manche der Zielsetzungen der vorhergehenden Epoche, zwar gibt es sich noch ganz den sie bewegenden Ideen hin, aber sie werden in neue umfassendere Pläne eingegliedert, in denen Volk, Vaterland und ein neuer, wirklichkeitserfüllter Mensch eine entscheidende Rolle spielen. Sie werden aus dem Gefühl einer veränderten Wirklichkeit entworfen, die von einem gänzlich neuen Geist gelebt und von einer vorher nirgends angetroffenen Fülle lebendiger Willenskräfte durchglüht ist. Hier spricht ein neuer Mensch, der sich in den entscheidenden Fragen nicht nur durch einen dürren Verstand und durch eine leere allgemeine Menschenvernunft bestimmt weiß, sondern durch urtümliche Kräfte der Empfindung, des Gefühls, des Herzens, ein Mensch, der, obzwar er sich noch nicht selbst versteht und begreift, doch schon eine helle Ahnung der neuen und eigenen Wege hat, die er einst in klarem Gegensatz zu seiner Zeit gehen wird. Es spricht schon ein neues Gefühl für die unermeßliche Vielfalt der Natur als der großen Mutter des Menschen, ein Sinn für die verschwindende Bedeutungslosigkeit des homo sapiens im Ganzen dieses lebendigen Kosmos — aber ein ebenso starker Wille zur Entfaltung der menschlichen Kräfte in dem ihnen zugemessenen Raum der Kultur. Wenn es so dem tiefer dringenden Blick auch schnell offenbar wird, daß die vielfachen Übereinstimmungen mit der Aufklärung nur scheinbare sein können, ist es bei der Eigenart des Herderschen Geistes und angesichts seines besonderen geschichtlichen Ortes doch notwendig nach den Quellen seines ganzen Wesens zu fragen. Denn nur von ihnen her wird der organische Aufbau seiner Welt und deren innere Geschlossenheit wirklich sichtbar. Nur wenn diese erkannt werden aber ist eine Bewertung seiner lebendigen Bedeutung für eine Zeit möglich, in der es darauf ankam, eine sterbende Epoche zu überwinden, indem Kritik und Bejahung aus dem Wissen um eine neue Welt und dem großen kraftvollen

Willen zu ihrer Entfaltung die sinnvolle Verteilung erfuhren, die das Kennzeichen echter vom Leben selbst getragener Begegnungen ist.

Zunächst wären also diese Quellen darzulegen, um von einem entscheidenden Punkte aus die Tragweite seiner Ideen wirklich ermessen und im einzelnen erkennen zu können. Wir wenden uns zu diesem Behufe an diejenigen Schriften, in denen die ablehnende Haltung gegen das ganze Jahrhundert des Rationalismus nicht nur ihren entscheidenden Ausdruck, sondern ihre innere Begründung findet, zugleich mit dem Aufbau der Fundamente der eigenen geistigen Welt, die sich nun als ein ganz neuer Kosmos des lebendigen Menschen entfaltet, auch wenn sie mit Begriffen und Worten arbeitet, die einst die Aufklärung so häufig zu gebrauchen verstand. Dies sind vor allen Dingen die Schriften zur Erkenntnislehre. In ihnen wird der Grund zu Herders ganzer Welt gelegt, von ihnen her werden Kritik und Aufbau in seiner geistigen Leistung offenbar, in ihnen liegt der Maßstab für die Bewertung der Größe und Eigenart seines Willens, wie für die Erkenntnis der Grenzen, die seinem lebendigen Geist und damit seinen Auswirkungen im Ganzen der geistigen Kultur gezogen sind. Wir betrachten zunächst zwei Arbeiten aus der Straßburger und der Bückeburger Zeit: die 'Abhandlung über den Ursprung der Sprache' und die Preisschrift 'Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele'. Hier werden eine Reihe grundlegend wichtiger Befunde erarbeitet und — an der Aufklärung gemessen — mit ganz neuen Mitteln — auch in methodischer Hinsicht — zur Klarheit gebracht. Sie gilt es zunächst einmal herauszuheben, durch den Hinweis auf spätere Schriften zu erhärten und dann von ihnen her HerdersSchrifttum in seinem inneren Aufbau zu verstehen.

In der Sprachabhandlung hat Herder den Hamannschen Grundsatz: Sprache ist Vernunft in großen Zusammenhängen klarzulegen versucht. Dadurch wird diese nicht nur für das engere Gebiet der Sprachpsychologie von Interesse, sondern sie gewinnt gleichzeitig für das Erkenntnisproblem im allgemeinen größte Bedeutung. Wenn Herder das Wesen der Sprache enthüllen wollte, mußte er bei der von ihm behaupteten Identität von Sprache und Erkenntnis auch diese herauszuarbeiten suchen und eine bestimmte Umreißung ihres Wesens geben.

Dabei ist uns Herders Ausgangspunkt und die Art seines Gedankenganges von größter Bedeutung. Er verfährt im Großen gesehen so, daß er das Wesen der Erkenntnis als eine 'wesentliche' Eigenschaft der menschlichen Natur nachzuweisen sucht, indem er diese ebenso sehr als Glied der Gesamtnatur begreift, wie sie andererseits in der Besonderheit ihres Eigenseins dem Tier gegenüberstellt und sie von ihm unterscheidet. Wie das Tier, meint die Schrift, ist auch der Mensch mit der lebendigen Natur im engsten Bunde (5, 6).[1]) Er ist kein 'abgesonderter Steinfelsen, keine egoistische Monade' (5, 5), die ohne innere Verknüpfung mit dem lebendigen Strom des Kosmos die Welt in sich trüge. Einer unendlichen Anzahl von Reizen und äußeren Einwirkungen bedarf er, auf die er als Geschöpf in einer bestimmten Weise antwortet. In ihnen liegt der nährende Lebensfaden seines nackten Daseins. Darin unterscheidet sich der Mensch in nichts vom Tier.

1) Herder wird zitiert nach der großen Ausg. von B. Suphan, Berlin 1877—99. 32 Bde. (Moderne Orthographie).

Aber trotzdem ist seine Stellung in der Natur eine andere als die des Tieres. Jedes Tier hat in ihr seine besondere Sphäre, in der es wirkt und aus der es bestimmte Wirkungen empfängt, deren es als lebendiges Geschöpf bedarf (5, 22). Diese Sphäre entspricht der inneren Wesensart seiner Gattung. In ihr lebt es mit der 'unumstößlichen Sicherheit des Instinktes', der um so schärfer und klarer erscheint, je kleiner der Umkreis jener Sphäre ist (5, 22). Darin liegt für Herder keine 'blinde Determination', sondern eine Selbstverständlichkeit der Natur, die sich jedem unvoreingenommenen Blick offenbart (5, 23).

Diese einförmige und enge Sphäre, 'wo *eine* Arbeit auf ihn wartet', hat nun der Mensch nicht. 'Eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn' (5, 24). Seine Sinne sind nicht auf eines geschärft, wie der tierische Instinkt, seine Seelenkräfte strahlen auf eine weitere Welt aus, seine ganze innere lebendige Organisation ist dementsprechend eine andere (5, 24f.). Wenn ihm somit die einfache Sicherheit des Lebens, die wir am Tiere bewundern, fehlt, so ist doch nicht zu erwarten, daß dieser offenbare Mangel seiner Natur der Charakter seiner Gattung wäre. Denn die Natur schafft nichts Negatives. Das also, was zunächst scheinbarer Mangel ist, muß sich dem tiefdringenden Blick als der eigenartige positive Charakter seines Geschlechts offenbaren, muß zugleich den Keim eines Ersatzes in sich tragen (5, 27).

Nun zeigt sich, daß der Mensch Sinne hat, die denen der Tiere an Schärfe wohl nachstehen, aber eben dadurch den Vorzug der Freiheit bekommen. 'Eben weil sie nicht für einen Punkt sind, so sind sie allgemeinere Sinne der Welt.' So bekommt der Mensch 'mehrere Helle', so bleibt er 'nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung' (5, 28).

Diese eigenartige, auf 'mehrere Helle' gerichtete Disposition seiner lebendigen Kräfte ist nun das, was die Vernunft des Menschen ausmacht. 'Man nenne diese ganze Disposition seiner Kräfte, wie man wolle, Verstand, Vernunft, Besinnung' (5, 28). Vernunft ist also das *lebendige Wesen des ganzen Menschen.* Es ist die einzige positive Kraft des Denkens, die mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden bei den Menschen so Vernunft heißt, wie sie bei den Tieren Kunstfähigkeit wird, die bei ihm Freiheit heißt und bei den Tieren Instinkt wird' (5, 29). Dieser Unterschied von Mensch und Tier ist 'nicht in Stufen oder Zugabe von Kräften', sondern in einer ganz verschiedenartigen Richtung und Auswirkung aller Kräfte zu sehen.

Damit ist ein klarer Unterschied von Mensch und Tier festgestellt und der Mensch, obwohl Geschöpf der Erde, in seinem durchaus eigenen Wesen erfaßt — aber doch auf eine Weise, daß Herder sagen konnte: 'Man siehet, ich entwickle aus keinen willkürlichen oder gesellschaftlichen Kräften, sondern aus der allgemeinen tierischen Ökonomie' (5, 27). Auf diese Art der Entwicklung seines Hauptgedankens kam ihm offenbar viel an. Es lag ihm daran, nicht etwa von einem bestimmten Begriff der Vernunft auszugehen, sondern aus der einfachen, beobachtbaren Tatsache Mensch, als dem Träger der Vernunft, diese ohne Zuhilfenahme von Theorien und Hypothesen zu entwickeln. Es bedarf keines philoso-

phischen Systems und keiner Erkenntnistheorie, um sie zu fassen, sie offenbart sich vielmehr dem Blick jedes unvoreingenommenen Menschen. 'Man sei Leibnizianer oder Lockianer . . .', sagt er in bezug hierauf einmal, 'Idealist oder Materialist, so muß man bei einem Einverständnis über die Worte zufolge des Vorigen, die Sache zugeben, *einen eigenen Charakter der Menschheit*, der hierin und in nichts anders bestehet' (5, 29).

Die Ableitung der echten Erkenntnis aus seiner Geschöpflichkeit, gerade aus seinem lebendigen Sein, schließt die wichtige Folgerung ein, daß der Mensch nur dann ganz Mensch ist, wenn er erkennt, wenn er die Mühsal der Erkenntnis auf sich nimmt als eine ihm aus der Eigenart seines tierischen Wesens erwachsende Notwendigkeit. Diese Anschauung bedeutet also eine ebenso deutliche Absage an Rousseau, den großen Anreger der Zeit — wie die Leugnung des wesentlichsten Grundpfeilers der rationalistischen Erkenntnislehre, wie sie besonders die Aufklärung vertreten hatte: der reinen Vernunft, als einer selbständigen, für sich bestehenden, den Menschen grundsätzlich vom gesamten Tierreich, ja von der Natur sondernden Kraft.

Rousseaus Lehre hatte darin gegipfelt, daß der Mensch als ein zur Vernunft bloß befähigtes Wesen zu betrachten sei. Mit dieser bloßen Fähigkeit, die keine Kraft war, aber doch eine solche unter gewissen Umständen werden sollte, vermochte Herder nichts anzufangen. Ausdrücklich lehnt er diese Lehre in unserer Schrift ab. 'Bloße, nackte Fähigkeit, die auch ohne vorliegendes Hindernis keine Kraft, nichts als Fähigkeit sei, ist so ein tauber Schall, als Plastische Formen, die da formen, aber selbst keine Formen sind. Ist mit der Fähigkeit nicht das geringste Positive zu einer Tendenz da: so ist nichts da — so ist das Wort bloß Abstraktion der Schule' (5, 32ff.). Aber andererseits sollte die Vernunft als Kraft auch 'keine abgeteilte, einzelwirkende Kraft', keine qualitas occulta sein. 'Man hat sich die Vernunft des Menschen', heißt es, 'als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hineingedacht, die dem Menschen als eine Zugabe vor allen Tieren zu eigen geworden, und die also auch, wie die vierte Stufe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen so große Philosophen sagen, als da wollen, philosophischer Unsinn' (5, 29).

Wir finden also bereits in dieser Schrift Herders eine ganz klare Einstellung. Auf der einen Seite eine ganz eindeutige Ablehnung der Unterschätzung der Vernunft und der vernünftigen Erkenntnis, wie sie durch Rousseau, den Apostel der Natur, des Gefühls und des Herzens Mode geworden war, auf der anderen Seite eine ebensolche Ablehnung einer reinen Vernunft, wie sie die Philosophen des Rationalismus gelehrt hatten, und beiden gegenüber den Versuch, das Wesen der Erkenntnis auf eine eigene Weise vom Menschen her zu erfassen, als besonderes, entscheidendstes Charakteristikum seines natürlichen Wesens. Wenn damit die Erkenntnis zur höchsten Aufgabe des Menschen wird, die er auf sich nehmen muß, wenn er überhaupt leben will, so heißt dies nun nicht mehr, daß er sein ganzes Leben einer imaginären Vernunft zu unterwerfen hätte, sondern daß er zur Entwicklung und Ausprägung aller seiner natürlichen Kräfte streben muß, der leiblichen wie der seelischen. So wird die Vernunft aus der tierischen Ökonomie selbst

verstanden und abgeleitet, sie bleibt der menschlichen Natur als eine wichtige Komponente eingegliedert und dem menschlichen Leben dienstbar.

So entschieden mit dieser Lehre die Annahme einer reinen Vernunft verworfen wird, so sicher ist damit doch zugleich gesagt, daß es nur *eine* Vernunft gibt, wie es trotz aller Verschiedenartigkeit ihrer Gliederungen nur eine Gattung Mensch gibt. Es ist wichtig für später, daran festzuhalten. Andererseits aber muß nun für die nähere Bestimmung der Vernunft alles das von Bedeutung werden, was den Menschen als lebendiges Geschöpf selbst prägt und bestimmt. Und so entfaltet Herder hier nun zugleich mit der Ableitung des Vernunftbegriffs — der übrigens mit dem Sprachbegriff völlig gleichgesetzt wird, sodaß also für die Sprache alles das gilt, was für die Vernunft hervorgehoben wird — sein neues Menschenbild, das ihn wiederum in klarem Gegensatz zur Aufklärung zeigt. Seine allgemeinste Bestimmung als selbständiges Glied der lebendigen Natur haben wir bereits dargelegt. Im zweiten Teil der Sprachabhandlung führt Herder diese Bestimmung weiter und zwar vor allem nach drei Richtungen: zum ersten: der Mensch ist ein Herdenwesen; die einzelnen Glieder bedingen sich gegenseitig, keines kann ohne das andere leben, jeder einzelne Mensch bedarf des brüderlichen Du, ohne das er nichts wäre. Zum zweiten: die Menschheit ist nicht nur *eine* Herde, sondern sie zeigt eine lebendige innere Gliederung. Diese Glieder — 'Festsetzungen der Natur selbst' — sind die Völker, die aber bei aller sie unterscheidenden Eigenart Glieder der einen Menschheit bleiben. Es gibt keinen Menschen, der nicht einem Volke zugehörig wäre. Zum dritten endlich: Die Menschheit und ihre Glieder sind ein progressives Ganzes, das sich im Kreis seiner eigenen, ihm durch die Natur gegebenen Möglichkeiten entwickelt. Der einzelne Mensch in der Zeit ist also weder Anfang noch Ende, er hat einen geschichtlichen Ort im großen Fortgang seines Geschlechtes.

Durch alle drei Punkte muß nun die Vernunft bestimmt werden, ohne daß sie doch aufhörte, eine Vernunft zu sein, so wenig die Menschheit aufhört, *eine* Gattung zu sein durch die Verschiedenartigkeit der ihr zugehörigen Völker. Die Vernunft ist also irgendwie an die Gemeinschaft gebunden und nur in ihr möglich. Sie spiegelt die volkhafte Struktur dieser Gemeinschaft wieder und sie erscheint dem Betrachter als ein zeitlicher Fortgang ihrer selbst im Sinne einer zunehmenden Verwirklichung der in ihr liegenden Möglichkeiten. Indem Herder diese Nachweise zunächst an der Sprache führt, vermag er sich auf dem sicheren Boden der Erfahrung zu bewegen, denn die Sprache zeigt ja diese Bestimmungen in klarer Eindeutigkeit.

Wir haben aus der Betrachtung der Sprachabhandlung also zunächst zwei wichtige Befunde festzuhalten: in Herder lebt ein neues Wissen um den Menschen, das diesen ebenso sehr als lebendigen Teil der Natur, wie als gesellig-geschichtliches Wesen im ganzen einer Gattung versteht. Gerade aus seiner besonderen naturhaften Ganzheit wird zugleich die Notwendigkeit der Erkenntnis abgeleitet und diese also als der Ausdruck seines lebendigen Schicksals begriffen, das in seiner Geschichte seine sprechende Verwirklichung findet. So sehr die reine Vernunft der Aufklärung abgelehnt und der Mensch in seinem ganzen Sein in die lebendige

Natur hineingestellt wird, so sehr wird an der Erkenntnis festgehalten, ihre existenzielle Unumgänglichkeit erkannt und als ihr Fundament ein neuer Vernunftbegriff erarbeitet, der nun ganz durch den lebendigen Menschen selbst bestimmt ist. Diese Grundanschauungen werden nicht im einzelnen bewiesen und wissenschaftlich begründet — aber sie werden in einer neuen, originellen Weise abgeleitet: jenseits aller Theorien beginnt sich der neue Mensch unmittelbar als zur Erkenntnis berufenes Wesen zu verstehen.

Diese Ergebnisse führt nun die Bückeburger Erkenntnisschrift weiter. Wenn in der Sprachabhandlung Sprache und Vernunft in ihrem umfassendsten und allgemeinsten Sinne aus einer Abgrenzung des Menschen gegen das Tier abgeleitet wurden, so erhebt sich hier nunmehr die Frage, wie sich die neuen Einsichten vom einzelnen Menschen her gesehen darstellen.

Zwei große leitende Gesichtspunkte sind es, die ihren Gedankengang in der Hauptsache bestimmen: die Ablehnung einer gesonderten Erkenntniskraft und die Darlegung des echten Wesens der Erkenntnis im Sinne einer 'menschlichen Erkenntnis'. Freilich wird jene Ablehnung nun nicht so geleistet, daß auf die Voraussetzungen und die verschiedenen Formen jener Erkenntnistheorie eingegangen und etwa genauestens untersucht wird, warum sie unhaltbar sein müssen, nein, sie werden in Bausch und Bogen verworfen und alle Einwände ihrer Verkünder dadurch entkräftet, daß ihnen eine neue, andersartige Erkenntnisauslegung entgegengesetzt wird, die ähnlich, wie in der Sprachabhandlung, vor allem durch den Hinweis auf die wirklichen Verhältnisse des menschlichen Daseins ihre Beweiskraft zu stärken sucht.

'Der innere Mensch' steht über dieser Schrift, 'mit allen seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer' (8, 178). Diese Einheitlichkeit vor allem im Hinblick auf die Erkenntnis, wo sie durch die Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft am entschiedensten in Frage gestellt wurde, aufzuzeigen, ist hier sein letztes Ziel. Er versucht es zu erreichen, indem er die Erkenntnis bis in die untersten Stufen der Empfindung verfolgt und zeigt, daß das, was wir gewöhnlich als Erkenntnis bezeichnen, nämlich die gedankliche Erfassung, ohne diese einfachen Entwicklungsstufen und damit vor allem auch — das darf nicht vergessen werden — ohne den Leib unmöglich wäre.

Jene allgemeine Auffassung vom Menschen als einem Geschöpf, das im großen Umkreis der Natur steht als ein in seinen Kräften einheitliches und ungeteiltes Wesen, wird also auch hier festgehalten. Dabei steht ihm die innere lebendige Einheit der Seele von vornherein fest. Es kann nicht Aufgabe sein, diese als eine Synthese von Reiz, Empfindung und Vernunft etwa zu demonstrieren. Vielmehr wird der umgekehrte Weg eingeschlagen und die eigenartigen Anteile, die diese an dem zur Erkenntnis geschaffenen Ganzen haben müssen, aufgedeckt.

Die gedankliche Erkenntnis, die Empfindung und der Reiz sind nur unterscheidbare Stufen einer Kraft, Ausdruck der Ordnung, die wir im Anschluß an 'Data der Natur' selbst in das Chaos dessen bringen können, was wir gemeinhin Erkenntnis nennen. Es ist falsch, sie als 'gemauerte Fachwerke' voneinander zu scheiden und unabhängig voneinander einzeln zu betrachten. Sie müssen aus dem übergeordneten Ganzen gesehen werden, in dem sie aufgehen.

Der Reiz ist die primitivste Form der Erkenntnis. In ihm liegen gleichsam ihre Samenkörner. Es besteht ein inneres Band, 'daß gewisse Dinge diesem empfindenden Teil ähnlich, andere widrig sind . . ., das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indes geglaubt werden muß, weil es da ist, weil es sich in hunderttausend Erscheinungen zeiget' (8, 174). Hier geht eine eigenartige Anziehung und Abstoßung vor sich, die für das, was der Mensch — oder auch das Tier — später im eigentlichen Sinne erkennen, von größter Bedeutung ist. Was er hier als 'ihm widrig zurückstößt', kann dann auch gedanklich nicht von ihm erfaßt werden. Es bleibt außerhalb seiner Sphäre.

Wenn hier in eine 'glückliche Unwissenheit' und Dunkelheit eingebettet, gleichsam nach einem höheren göttlichen Gesetz, das ausgewählt wird, was sich später der Erkenntnis erschließt, was, wie Herder sagen konnte, Gedanke werden kann, so gilt das von der Erfassung der äußeren Welt, wie von der der inneren. Denn auch in dieser wirkt das Phänomen des Reizes. Alle jene feinen Muskelspannungen und Blutwallungen des Organismus, die sich später als die verschiedenen feineren Formen des Bewußtseins der Körperzustände bis hinauf zu den Regungen des Zornes oder der Liebe beobachten und finden lassen, vollziehen sich nach dem Gesetz des Reizes, der Zusammenziehung und Abstoßung, der Ausdehnung und Vereinigung. Wir könnten nichts von alledem wissen, wir könnten auch die höheren Formen dieser seelischen Zustände nicht verstehen, wenn unsere Erkenntnis nicht schon hier, in diesen dunklen Regionen verankert wäre. Wie die einzelnen Geschöpfe unter einander gleichsam als die Basis der Wirksamkeit des Reizes ein 'geistiges Band' verknüpft, so haben wir in bezug auf den inneren Menschen den Organismus, den 'unendlichen feinen und verflochtenen Tierkörper', mit allen seinen reizbaren Teilen, den Fibern, Muskeln, dem Blute als dem Träger dieser Gesetzmäßigkeit. Wir finden also schon hier eine innere Verknüpfung von Erkenntnis und Organismus, von Seele und Leib, daß es seiner Meinung nach 'keiner mechanischen Träume über den Ursprung der Menschenseelen' bedurft hätte.

Mit dieser Verwurzelung der Erkenntnis in der geschöpflichen, natürlichen Organisation selbst, war für ihn eine Folgerung von großer Bedeutung verknüpft. Für Herder konnte bei dieser Einstellung niemals das Problem einer Außenwelt auftauchen. Jenes 'geistige Band', das die Geschöpfe untereinander verbindet, war einfach da, es ließ sich weder demonstrieren, noch leugnen, noch bezweifeln. Wenn 'unsere göttlichsten (erkennenden) Kräfte nicht ohne diese Aussaat dunkler Regungen und Reize' wären, so kann keine echte Erkenntnis dieses Band, das gleichsam die ganze Welt verknüpft, in Frage stellen. Hier in dieser Sphäre liegt das erste dunkle Bewußtsein des Daseins der Welt, das sich läutern und klären kann bis zu ihrer Erfassung in der Reinheit des Gedankens, und das damit Voraussetzung für jede Welterkenntnis bleibt. Hier liegen die Wurzeln des Satzes, der uns später wieder begegnen wird, als einer der Hauptsätze seiner Erkenntnislehre überhaupt: Erkenntnis der Welt ist nichts als Haben der Welt.

Das gilt übrigens wiederum nicht nur für die Existenz der Außenwelt — es gilt auch für das Dasein des eigenen Jch. Dieses ist ihm ebenso von vornherein

gewährleistet durch die ganze Summe jener Reize und Regungen, die aus dem eigenartigen Kräftespiel des Organismus aufsteigen, in denen es unbezweifelbar gegeben ist.

Eine Stufe größerer Helle als der Reiz bedeutet die Empfindung, die an die Sinne geknüpft ist, die wieder ihre innere Verbindung durch das Nervensystem erhalten. Auge und Ohr empfangen Licht und Schall, die Zunge schmeckt, und die Geruchsnerven empfangen den kommenden Duft. Mächtig hat damit der Schöpfer die Welt für uns geweitet. 'Unser Ohr hört über Meilen hin, der Lichtstrahl wird Stab, mit dem wir bis zum Sirius hinaufreichen' (8, 187).

Wenn das dunkle Bewußtsein des Daseins der Welt bereits an den Reiz geknüpft war — so tritt hier diese Welt in einer gewissen, durch die Sinne vermittelten Ordnung vor uns. Das Auge erfaßt das Licht, das Ohr den Schall, die Zunge den Geschmack. 'Innig wissen wir außer uns nichts', sagt unsere Schrift, 'ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel dunkler Reize; der Schöpfer mußte scheiden, trennen, für und in uns buchstabieren' (8, 188). Das eben ist die Aufgabe der Sinne.

Auch hier muß wiederum wie beim Reiz ein 'geistiges Band' angenommen werden, das Sinn und Gegenstand verknüpft. Es ist da, als die selbstverständliche Verbundenheit des menschlichen Geschöpfes mit der tönenden, farbigen, fühlenden Natur! 'Ohne Licht wäre unser Auge und unsre sehende Seelenkraft müßig, ohne Schall das Ohr leer: es mußte also ein eigenes Meer geschaffen werden, das in beide Sinne fließe und die Gegenstände in dieselben bringe, oder mit anderen Worten, *das soviel von den Geschöpfen abreißt, als diese Pforte empfangen kann, alles übrige, ihren ganzen unendlichen Abgrund ihnen aber lässet* '(8, 186f.).

Dieser innige Zusammenhang der Geschöpfe ist wiederum kein möglicher Gegenstand der Spekulation oder des Zweifels. Denn ohne ihn wäre der Mensch nichts! Er kann nur immer wieder bewundernd hingenommen werden. 'Wunderbares Organ des Wesens', ruft Herder aus, 'in dem alles lebt und empfindet' (8, 187).

Freilich ist es nicht die ganze Natur, die sich dem Menschen erschließt. Das Bild, das sich ihm bietet, ist vielmehr weise beschränkt — die Dinge bleiben, 'mit ihrem Abgrund' allein — nur was der Mensch bedarf, 'entreißt' er ihnen — nur was er seiner ganzen Organisation gemäß empfangen kann, wird ihm 'vom Zeigefinger der Gottheit' vermittelt. Auch der Mensch ist, wie es die theologischen Schriften dieser Zeit gern ausdrücken, ein 'Tier der Erde', das seine bestimmte Sphäre hat wie die übrigen Tiere, nur ist sie umfassender, größer, ungebundener. Also schon in der sinnlichen Struktur seines lebendigen Organismus liegen die Grenzen seiner Welterkenntnis ebenso wie hier ihre Quellen fließen.

Diese Bewertung der Sinnlichkeit ist aber hier eine ganz andere als im dogmatischen Sensualismus. Weder ist sie das einzig reale Fundament, aus dem die höheren Formen des Geistes abgeleitet werden könnten, noch das allein 'unmittelbar Gegebene und darum auch unmittelbar Gewisse' im Sinne neuerer Denker. Die Sinnlichkeit wird allein in ihrer Bedeutung für das *Ganze* der Erkenntnis erfaßt und betont, d. h. also hier zunächst in ihrer anthropologischen Funktion. Neben ihr behält die Sphäre des Reizes so gut ihre besondere Selb-

ständigkeit, wie die der höheren Formen des Geistes unabhängig von ihr besteht. Aber keine von ihnen hätte als einzelne, für sich wirkende einen Sinn. Diesen erhalten sie erst in ihrer wechselseitigen Durchdringung in dem großen Ganzen der lebendigen Einheit, die wir Mensch nennen.

Schon die Phänomene des Reizes hatten, wie wir sahen, eine bestimmte Bedeutung für die Erkenntnis des inneren Menschen. Dort waren es die eigenartigen seelischen Zustände, die plötzlich und unfaßbar aus den Tiefen des Organismus auftauchten, wie der Haß, der Zorn, die Liebe, die Langweile oder das Feuer der Begeisterung, die durch die Tatsache des Reizes eine gewisse Erklärung fanden, deren Verständnis durch ihn vermittelt wurde. Hier sind es die stilleren, abgeklärteren Vermögen der Einbildung, wie sie Herder zusammenfassend nennt, die in den Gesichtskreis des forschenden Auges treten und eine Unendlichkeit inneren Lebens enthüllen. Auch sie sind für die Erkenntnis von der größten Bedeutung, selbst die 'Blendwerke und Visionen, Krankheiten und Träume', die uns hier begegnen, und die großen Philosophen, die sich noch nicht der Fiktion einer reinen Vernunft ergeben haben, haben Unermeßliches aus ihnen geschöpft.

Es offenbart sich also die wunderbare Einheit der Seele wieder. Nicht einzelne getrennt nebeneinander bestehende Vermögen treffen wir an, sondern einen einzigen großartigen, weise geordneten Zusammenfluß aller Kräfte. 'Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenflusses meistens Einbildung: sie besteht aber nicht bloß aus Bildern, sondern aus Tönen, Worten, Zeichen und Gefühlen, für die oft die Sprache keine Namen hatte' (8, 189).

Das körperliche Medium der Seele, das wir auch hier wieder finden, ist das Nervengebäude.

Wir machen keinen Sprung, wenn wir nunmehr zum eigentlichen Erkennen selbst übergehen. Denn der Gedanke ist nur eine besondere Form der Empfindung. 'Alle Empfindungen', heißt es, 'die zu einer gewissen Helle steigen (der innere Zustand dabei ist unnennbar), werden *Apperzeption, Gedanke,* die Seele erkennet, daß sie empfinde' (8, 193). Der Gedanke ist, was er auch noch sei, ein 'lichtes Eins aus Vielem', das uns zuströmt. Nicht aus eigener Machtvollkommenheit erkennt die Seele — nichts spinnt sie aus sich allein — alles muß ihr aus dem Weltall zuströmen. Sie steht an einem bestimmten Platz der Welt, ohne zu wissen, warum — sie ergreift die Fülle der Gegenstände, die sich ihr bieten — aber sie kann nur das erkennen, was dieser Platz ihr offenbart.

Die göttliche Bindung an die Welt, die wir für Reiz und Empfindung erkannten, gilt ebenso für diese höchste Stufe der Erkenntnis. 'Der abstrakte Egoismus . . .' meint er, 'und wenn er auch nur Schulsprache wäre, dünkt mich der Wahrheit und dem offenen Gang der Natur entgegen' (8, 194). Auf sich selbst gestellt, als eine besondere, für sich bestehende Kraft ist die Erkenntnis nichts. Trotzdem ist der Mensch nicht nur 'Tier der Erde', wie wir eben hörten, er ist auch 'Bild Gottes', er vermag die große Ordnung seines Werkes im Gedanken zu erfassen und im Worte zu bewahren.

'Kurz, alle diese Kräfte sind im Grunde nur eine Kraft, wenn sie menschlich gut und nützlich sein sollen, und das ist Verstand, Anschauung mit innerem Be-

wußtsein. Man nehme ihnen dieses, so ist Einbildung Blendwerk, der Witz kindisch das Gedächtnis leer, der Scharfsinn Spinnweb; in dem Maß aber, als sie jenes haben, vereinigen sich, die sonst Feindinnen schienen, und werden nur Wurzeln und sinnliche Darstellungen einer und derselben *Energie der Seele.*' Und diese als Ganzes ist es, was die echte Erkenntnis ausmacht (8, 196).

Wir haben also denselben Gedanken wie in der Sprachabhandlung, nur von einem neuen Ausgangspunkt aus erarbeitet. *Erkennendes Wesen ist der Mensch, sofern er Mensch ist — Erkenntnis ist sein eigentümlichster Charakterzug, der sein gesamtes lebendiges Sein bestimmt, aber umgekehrt in diesem sein Fundament hat und seine Grenze findet.* Wie für Carus ist ihm das Bewußtsein und damit das Denken nur 'die höchste Blüte der Seele'.

In der Straßburger Abhandlung glaubte Herder, diesen einzigen Charakter des Menschen gerade im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen mit besonderem Nachdruck hervorzuheben, wenn er auf die Sprache verwies. Die gegliederte, begrifflich fixierende Sprache hebt den Menschen aus dem gesamten Tierreich heraus, sie gibt ihm sein eigenartiges Gepräge. Im gleichen Sinn erscheint auch hier die Sprache wieder. Sie ist der bedeutsamste Ausdruck der gedanklichen Erkenntnis, freilich auch, und das ist gegenüber der Straßburger Abhandlung neu, ein wesentlicher Helfer und Förderer derselben. Im Wort und im Begriff kristallisiert sich das Erkannte zu einer einfachen Form aus, in der es vom Menschen bewahrt werden kann. Diese Bewahrung seiner Erkenntnis ist für ihn nicht weniger wichtig als die Erkenntnis selbst. Die Abstraktionsgabe, die diese ermöglicht, ist damit als die wesentlichste, wichtigste Eigenart dieser Sphäre zu betrachten. Auch in seiner späteren Zeit hat Herder an dieser Anschauung festgehalten. In keiner Weise wollte seine 'die unteren Seelenkräfte' so stark hervorhebende Erkenntnislehre diese bedeutende, wichtige Seite unterschätzt wissen.

Indem der Mensch vom Kind zum reifen Menschen heranwächst, entfaltet sich auch der Umfang seines Vermögens an Einsicht und Erkenntnis langsam und stetig. Vielerlei Helfer bedarf er dabei. 'So glaub ich, mußte Wort, Sprache zu Hülfe kommen, unser innigstes Sehen und Hören gleichfalls zu wecken und zu leiten' (8, 197).

Damit haben wir eine wichtige Folgerung der Herderschen Erkenntnislehre bereits gezogen. Schon die Sprachabhandlung verkündete eine Entwicklung der Erkenntnis! Hier wird die Lehre im Hinblick auf den Einzelnen ergänzt durch die Anschauung einer 'Geburt der Vernunft' — 'den Weisen unserer Welt so unanständig' — aber nichtsdestoweniger, wie Herder meint, jedem unvoreingenommenen Blick offenbar. 'Ohne Zweifel', spottet er über die Philosophen, die diese Tatsache verkennen und leugnen, 'gingen diese Weisen nie im langen Kleide, lernten sie nicht sprechen, wie ihre Wärterinnen sprachen' (8, 198). Deutlicher konnte er sich nicht gegen die Annahme einer gesonderten Vernunft, 'als ein eingewachsenes, ewiges, von allem unabhängiges . . . Orakel' (8, 198) aussprechen — offener konnte er seine Meinung nicht kundtun, daß Erkenntnis, wenn überhaupt sinnvoll von ihr gesprochen werden sollte, allein der ganze Mensch sein müsse, mit allem, was er als dieses lebendige Geschöpf zeigt — ganz gleich, was die Philo-

sophen darüber lehren und ganz gleich, was aus einer Philosophie wird, die ihren ganzen 'Logenbau' (Hamann) auf jenem Orakel errichtete. Aus dem ganzen Wesen des 'vernünftigen Geschöpfes' mußte die Erkenntnis verstanden werden, als der einheitliche Ausdruck der in diesem zur Einheit gebändigten Kräfte und Regungen, die unter sich keine gesonderten Fähigkeiten waren, sondern nichts als Komponenten einer lebendigen Kraft, die sich in höchst zweckmäßiger Weise in vielerlei Formen offenbart, als Körper, als Nervensystem, als Reiz, Empfindung oder Abstraktionsgabe, als bewahrendes Wort, als Glaube, immer mit dem höchsten klaren Ziel, sich ganz auszuwirken, zu leben, die Sphäre der Welt, die ihr zugeordnet ist, ganz zu erfassen und zu durchdringen! Dieses Geschöpf aber ist ein zeitliches Wesen, es wird geboren und stirbt, es muß sich entwickeln und seine Kräfte erst zur Entfaltung bringen in einer langen Zeit der Ausreifung. Das Faktum der Erkenntnis muß also diesen zeitlichen Charakter ebenso aufweisen.

Aber diese vom ganzen Menschen her orientierte Auffassung der Erkenntnis bedingt eine weitere bedeutende Folgerung. Der Mensch ist auch ein wollendes Wesen und die Tatsache des Willens mußte in eine bestimmte Beziehung zur Erkenntnis gebracht werden. Herder erklärt sich auch in diesem Punkte mit voller Deutlichkeit. 'Auch Erkennen ohne Wollen ist nichts!' heißt es, 'ein falsches unvollständiges Erkennen' (8, 198). Wenn der Mensch nur einer ist und seine Seele jene Kraft der Erkenntnis, als die sie sich bisher erwies, so muß diese echte Erkenntniskraft auch die Wurzeln des Handelns, den Willen in sich tragen. 'Ist Erkenntnis nur Apperzeption', sagt er hierzu, 'tiefes Gefühl der Wahrheit, wer wird Wahrheit sehen und nicht sehen? Gutes erkennen und nicht wollen und lieben? Eben diese Abteilungen zeigen, wie sehr der Baum unseres Innern zerzaust und verfasert sei, daß Spekulation uns für Erkenntnis und Spiel für Tätigkeit gelten kann' (8,198f.).

So zeigt sich seine Auffassung von der Erkenntnis als der seelischen Natur des ganzen Menschen noch einmal im hellsten Lichte. Menschheit ist das edle Maß, nach dem wir unseren Willen richten, nach dem wir handeln, menschlich muß auch die echte Erkenntnis sein.

Indem somit keine echte Erkenntnis geschehen kann, ohne zugleich eine echte menschliche Handlung, eine Tat zu sein, konnte Herder als wesentlichstes Resultat seines ganzen Buches jenen Satz aussprechen: '*Das wahre Erkennen ist lieben, ist menschlich fühlen!*' (8, 200).

Wir kommen also auch vom einzelnen Menschen her gesehen zum gleichen Ergebnis wie in der Sprachabhandlung: Erkenntnis ist in Reichtum und Grenze an das lebendige Sein des Menschen und seine Wesensart gebunden. Aber selbst wenn die Einzelnen die verschiedenartigsten Prägungen zeigen und die verschiedensten Wege gehen, in den hauptsächlichsten Richtpunkten bleibt die Erkenntnis bei allen gleich ohne sich zu verwirren, denn alle sind und bleiben Glieder der einen Menschheit, der ein bestimmter Raum erkennenden Umblickes im Ganzen der Natur zugemessen ist, ja alle bleiben lebendige Glieder, aufeinander hingewiesene und aufeinander angewiesene Teile des Volkes, dessen Sprache sie sprechen und in dessen Begriffen sie denken. Jeder andere Weg — auch in der Erkenntnis — ist Verirrung. Es gibt also auch im Hinblick auf den Einzelnen

keine reine Vernunft — aber es gibt doch eine letzte Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, die im Menschsein aller begründet liegt, die sich überhaupt um Erkenntnis mühen. Diese Allgemeingültigkeit aber ist abgewandelt in den Völkern, wie die eine Sprache abgewandelt ist in der Vielheit der Muttersprachen, ohne doch aufzuhören, Sprache zu sein. Hier liegt der Punkt, wo sich die Gedankengänge der Sprachabhandlung mit denen unserer Schrift berühren. Wie der Einzelne bei aller Eigenart nie aufhört Mensch zu sein, so hat er auch als Erkennender einen Ausblick auf die letzten Grenzen der Erkenntnis überhaupt. Aber diese Grenzen besitzt er nicht in sicherer Klarheit, sondern nur als den Horizont einer Landschaft, in der er sich bewegt, an dem Ort, an den er gestellt ist, ohne zu wissen, 'wie er dahin kam' (8, 194). In der Eingeschränktheit dieses Ortes hat er doch das Ganze irgendwie — nicht nur das Ganze seines Geschlechts, sondern auch das Ganze der Natur, dem dieses zugehört. Aber dieses Ganze vermittelt ihm nicht eine selbständige Vernunft, sondern der Glaube. Er, 'ist weder Wissen noch Ahnen weder ein bloßes Hoffen noch Wünschen: er ist eine stille Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Maßstab des Sichtbaren . . .' 'Glaube ist ein Resultat unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam und dem ganzen Lauf der Dinge in eine Formel gebracht und dem Gemüt einverleibt.' Der Glaube also stellt erkenntnismäßig den Einzelnen aus der Eingeschränktheit seines Seins in das große Ganze hinein, wie es Herder in der Sprachabhandlung begriffen hatte, indem er es dem Tierreich gegenüberstellte.

Die Erkenntnis verliert so zwar in ihren letzten Ausblicken die feste Sicherheit, die ihr der Rationalismus geben will — aber sie wird im ganzen unendlich bereichert und erhält eine Tiefe gerade für den Einzelnen wie sie, kein System einer reinen Vernunft erreichen konnte.

Von dieser Grundeinstellung aus wird nun die Aufgabe der Vernunft noch einmal bestimmt im Hinblick auf die Theorien, gegen die sich Herder absetzen mußte. Aufgabe der Vernunft ist nun nicht mehr die *Spekulation,* das 'Aus-sich-Spinnen einer neuen Welt', die Errichtung eines geistigen Reiches, die schöpferische Synthese aus imaginären Elementen, die ihr irgendein anderes Vermögen liefert. Der Mensch, der selbst Produkt und Teil einer Welt ist, kann nicht die Aufgabe haben, eine Welt zu schaffen. Vernunft ist im letzten ein *Haben* — Erkenntnis aber ist nichts anderes als die *Klärung dieses Habens zum festen Besitz des Begriffes im bewahrenden Worte.* Die eigentliche Methode dieser Erkenntnis ist im Grunde die fortschreitende Präzisierung von Wortgehalten, denn was nicht Wort werden kann, wird auch nicht wahrhaft erkannt. Dabei zeigt sich eine Art innerer Abstufung dieses Besitzes von dem, was sicher und unveräußerlich bewahrt wird, bis zu dem, was der Mensch ewig umringt, ohne es doch anders zu haben, als in der 'stillen Zuversicht des Glaubens'. Der Besitz selber, das Haben als Reichtum des Gegebenen im weitesten Sinne, ist etwas, das sich durch kein Bemühen schaffen läßt. Niemals könnte die Anstrengung einer reinen Vernunft diesen Besitz selbst erwirken, er ist ein Geheimnis, eine Gnade im Durchschnittsmenschen ebenso wie in der großartigen Bildung des Genies. Das, was in die Macht des Menschen gelegt ist, ist die Klärung dieses Reichtums und seine fortschreitende Entfaltung. Das aber geschieht im Einzelnen vor allem durch die Be-

gegnung mit den Anderen und vorwiegend mit der Hilfe des Wortes. Von den ersten Anrufen durch die Mutter bis zu den 'Unterweisungen der Platonischen Akademie' führt hier eine Entwicklungslinie, die in den Grundzügen für den großen Geist ebenso gilt, wie für den einfachen Menschen, der einem schlichteren Tagwerk nachgeht.

Damit hört die Wahrheit auf, irgendein abstraktes Gebilde zu sein. Sie wird zu einer 'Analogie zum Menschen'. 'Aber wie? Ist in dieser «Analogie zum Menschen» auch Wahrheit? «Menschliche Wahrheit» gewiß und von einer höheren habe ich, solange ich Mensch bin, keine Kunde' (8, 170). Die stille Ähnlichkeit, die er im Ganzen seiner Schöpfung, seiner Seele, seines Lebens empfindet und ahnt, der große Geist, der ihn anweht und ihn im kleinen wie im großen, in der sichtbaren wie in der unsichtbaren Welt einen Gang und einerlei Gesetz offenbart, der ist sein Siegel der Wahrheit (8, 171). So ist diese selbst etwas, das sich vom einzelnen her gesehen entfaltet und 'auswickelt' und das dieser nie ganz besitzen kann, wie er ja nicht der Mensch schlechthin ist, sondern einer, der an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit steht als vergängliches Glied des großen Ganzen. Das er aber doch in seinen weitesten Horizonten irgendwie hat, denn bei aller beschränkten Konkretheit seiner zeitlichen Erscheinung bleibt er doch Glied dieses Ganzen, das der letzte Maßstab des Wahren ist.

Alle Erkenntnis setzt also die Welt voraus und der lebendige Mensch, von dem Herders Denken ausgeht, ist ohne diese gar nicht denkbar. Der 'abstrakte Egoismus', der sich der Welt gegenüberstellt und diese ableiten und begründen will, ist eine eitle Spielerei. Wer eine 'Erklärung' der Welt sucht, kann sie nur in der religiösen Offenbarungslehre finden, die die Welt als die explicatio dei versteht. Diese Folgerung hat Herder in den religiösen Schriften der gleichen Epoche gezogen. 'Jede Pflicht und Lehre noch immer aus dem heiligen Boden erwachsen! Im Verhalt der großen Offenbarung, die höher ist als Menschenvernunft oder als das aufgezählte Kunstwerk augenblicklicher Beweggründe und Pflichten. Es stärkt den ganzen Menschen, sowohl die sinnlichen, nur glaubende, auf Autorität beruhende, dunkle aber so lebhafte und würksame Kräfte, auf die alles im Leben ankommt, als das kleine deutliche Fassungsvermögen, das natürlich nur in sehr milden, bedachtsamen Situationen würken kann' (7, 244).

Nichtsdestoweniger bleibt die *klare begriffliche Erkenntnis* für den Menschen in den ihr gezogenen Grenzen eine Notwendigkeit. 'Alles sogenannte *reine Denken* in die Gottheit hinein ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennet' (8, 233), sagt Herder, und diese Haltung beschränkt sich nicht nur auf die Erkenntnis Gottes, sondern auf jedes erkennende Bemühen. Herder lag jede mystische Versenkung, jeder bloße Irrationalismus fern. Der Glaube war ihm Fundament der Erkenntnis — das, was sich im Begriff und im festen Gesetz als sicherer Besitz gewinnen und erhalten ließ, wurde durch ihn begründet, nicht eingeschränkt.

Die Bückeburger Erkenntnisschrift stellt den Höhepunkt der Herderschen Erkenntnislehre dar. Er hat später das Erkenntnisproblem noch mehrfach, niemals aber wieder mit dieser Eindringlichkeit behandelt. Trotzdem scheint es uns wichtig,

noch darauf hinzuweisen, daß sowohl in den entsprechenden Abschnitten der 'Ideen' wie in der 'Metakritik' an den grundsätzlichen Auffassungen festgehalten wird. Diese Tatsache ist wichtig, denn sie widerlegt die oft gehörte Behauptung, Herder habe in seiner Weimarer Zeit seine Anschauungen wesentlich geändert. Gerade in der Interpretation der Erkenntnis zeigt sich im Gegenteil, daß Quellen und Fundamente seiner geistigen Welt stets die gleichen geblieben sind, was für die innere Einheitlichkeit seines Werkes und für die Beurteilung seiner geisteswissenschaftlichen Stellung von größter Bedeutung ist.

Im 4. Buch der 'Ideen' geht die Ableitung der Erkenntnis wiederum von einer Vergleichung des Menschen mit dem Tier aus. Wir finden die bekannte Unterscheidung von Instinkt und Erkenntnis und wie in den frühen Schriften wird die Vernunft aus der Gesamtorganisation der Kräfte des Menschen hergeleitet. Als Ausdruck dieser einzigartigen Ordnung seines lebendigen Organismus wird nunmehr die aufrechte Haltung, der aufrechte Gang verstanden und von hier aus das Bild des Menschen nach der anatomischen und physiognomischen Richtung ergänzt und erweitert. Für das Verständnis der Vernunft aber ergibt sich das gleiche Resultat: 'Eine Vernunft der Engel kennen wir nicht . . . die Vernunft der Menschen ist menschlich' (13, 145). Die Sprache behält auch hier ihre außerordentliche Bedeutung. 'Nur durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig tot geblieben wäre, wird durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung' (13, 138). Und im letzten Ziel begegnet uns auch hier wiederum eine Auslegung der Wahrheit im Sinne einer 'Analogie zum Menschen'.

Die 'Metakritik' endlich nimmt die ganze Erkenntnislehre noch einmal im großen Zusammenhang auf und führt sie in kritischer Auseinandersetzung mit der kantischen Erkenntnistheorie in einer Geschlossenheit durch, wie sie keine andere Herdersche Schrift zeigt. Da wir hier indessen nur eine eingehendere Darlegung einzelner ihrer Teile antreffen, ohne daß die Grundlagen irgendwie erweitert würden, auf die es uns hier allein ankommt, begnügen wir uns, die Hauptgedanken kurz zu skizzieren. Wie in den vorhergehenden Schriften wird die Annahme einer reinen Vernunft und einer apriorischen Erkenntnis entschieden abgelehnt. 'Von keiner als der *menschlichen* Vernunft ist hier die Rede', heißt es. 'Wir kennen keine andere, besitzen keine andere; in der menschliche Vernunft eine höhere, allgemeinere als die Menschenvernunft richten, hieße die Vernunft selbst transzendieren' (21, 18). Diese menschliche Vernunft aber ist durch das ganze Sein des Menschen bestimmt, sie ist mit der Sprache identisch und zeigt die innere Struktur, die im Ganzen der Menschheit die Völker widerspiegeln (21, 295). Also auch in dieser späten Schrift die gleichen Grundlagen, auf denen sich schon die Jugendwerke aufbauten!

Wir können nunmehr unsere bisherigen Befunde zusammenfassen und ihre Bedeutung erwägen. Es hat sich ergeben, daß Herders gesamtes Lebenswerk eine einheitliche in allen seinen Entwicklungsstufen grundsätzlich festgehaltene Erkenntnislehre durchzieht. Diese war nach mehreren Richtungen bemerkenswert. Sie zeigt zunächst eine klare Frontstellung gegen die Annahme einer reinen Ver-

nunft, wie sie für Aufklärung und Rationalismus kennzeichnend und grundlegend war. Diese kritische Haltung entwächst einer positiven Auslegung der Erkenntnis von neuartiger Prägung. Sie leitet die Erkenntnis aus dem Wesen des ganzen Menschen her. Das Bild des Menschen, das uns dabei begegnet, ist nicht mehr das der Aufklärung. Es zeigt ihn als Gattung eingebettet in das Ganze der lebendigen Natur und diese Gattung von einer organischen Struktur nach Völkern, die sich innerhalb der einen Menschheit auf verschiedenen Wegen nach ihrer jeweiligen Eigenart entwickeln. Die besondere Anlage seiner tierlichen Kräfte macht dem Menschen einen besinnlichen Umblick über das Ganze der ihm zugeordneten Welt zur unerläßlichen Vorbedingung seiner Behauptung und Entfaltung. Nur durch ihn vermag er den Mangel scharfer Instinkte zu ersetzen. Seine Notwendigkeit und Eigenart ist ein Ausfluß der lebendigen Wesenart der Gattung und insofern irgendwie an das Ganze dieses Wesens gebunden.

Diese Grundanlage seines Wesens ist die Wurzel der Erkenntnis. Damit ist diese zu einer unumgänglichen Notwendigkeit des menschlichen Daseins geworden und menschliches Leben ohne sie nicht möglich. Erkenntnis aber heißt jetzt Bewältigung der Sachen, die dem Menschen im weitesten Sinne lebenswichtig sind, im Kreise seines Umblickes liegen. Sie bleibt allein auf dieses Ziel gerichtet und hat nicht die Aufgabe, eine neue eigene Welt zu schaffen. Ihre Methode ist weder Synthese noch Analyse, sondern Klärung unmittelbar 'gehabter' Ganzheiten. Insoweit bleibt Erkenntnis als eine autonome Bestimmung des Menschen anerkannt. Die Ablehnung der reinen Vernunft bedeutet kein Ja zu Rousseaus erkenntnisfeindlichem Weg, im Gegenteil, die Vernunft erhält neuen Inhalt und neue Bestimmung vom Leben selbst her. Zugleich aber ist sie in den im Menschen ausgeformten Lebensprozeß eingesenkt und nur in ihm möglich. Damit sind ihr klare Grenzen gezogen. Sie ist und bleibt menschlich. Die Größe der göttlichen Schöpfung ist ihr Gegenstand nur in dem Maße, in dem diese sich dem *Menschen* erschließt. Sie ist kein Selbstzweck, sondern bleibt dem menschlichen Leben dienstbar. Aber in ihrer echten Gestalt ist sie nicht nur Dienerin des Menschen, sondern zugleich ihn läuternde und befeuernde Kraft.

Die in diesem Sinne gestellte Erkenntnisfrage ist also eine Grundfrage des menschlichen Daseins überhaupt. Die wahre Antwort auf sie bleibt die Aufweisung der dem Menschen aufgegebenen Sachbereiche. Herders Erkenntnislehre schließt also den starken Willen zur Erfassung und Durchdringung des Gegebenen ein. Insofern sie auf eine schon bestehende geistige Kultur trifft, bedeutet sie also zunächst Belebung mit neuen Inhalten und einem neuen Ethos. Zugleich aber ist sie Ausgangspunkt einer klaren kämpferischen Kritik. Jede Art von Erkenntnis, die den festen Kreis der Wirkung, der sich vom Menschen aus ergibt, überschreitet, wird als Fiktion entlarvt, die nicht der wahren Vernunft, sondern der fiktiven reinen Vernunft entspringt.

Diese schwierigen Zusammenhänge sind von Herder keineswegs völlig geklärt worden — aber wir dürfen jedenfalls sagen, daß in der Erkenntnislehre der Quellpunkt seines geistigen Gesamtwerkes liegen muß. Aufbau und Kritik mußten sich von hier aus vollziehen und jedes tiefere Verständnis seiner Gesamtleistung ist an

die Einsicht in diese Grundlegung geknüpft. In der 'Plastik' hat er diese Tatsache selbst formuliert. 'Da all unsere Begriffe vom Menschen ausgehen oder auf ihn kommen, so muß nahe diesem Mittelpunkt und der Art, wie er spinnt und würkt, die Quelle der größten Irrtümer und der sichtlichsten Wahrheit aufgespürt werden, oder sie ist nirgend' (8, 10).

Übersieht man nun Herders Gesamtwerk von diesem Boden aus, so zeigt es bei allen Unzulänglichkeiten im einzelnen doch einen klaren inneren Zusammenhang und in den Fundamenten eine großartige Geschlossenheit. Es ist bei seinem Ausgangspunkt von vornherein nicht zu erwarten, daß er sich um ein 'System' wissenschaftlicher Erkenntnis bemüht hätte. Die Vernunft hatte nicht die Aufgabe, ein solches System zu errichten. Wohl aber lag es in ihrem Wesen, in die ganze Fülle des ihr Gegebenen Ordnung und Klarheit zu bringen. Diese Ordnung wird nun freilich nicht aus einer abstrakten Gesetzmäßigkeit des Denkens bestimmt, sondern nach der Lebenswichtigkeit, die die 'Data' für die Gattung Mensch und ihre volle Entfaltung in ihren einzelnen Gliedern besitzen. Sie gruppieren sich in natürlicher Weise zunächst in die beiden großen Bereiche der Natur und der eigenen Gattung. Beiden Gegenstandsbereichen gilt Herders Interesse von den frühesten Schriften bis zu seinen letzten Arbeiten. Naturgemäß überwiegt dabei die Anteilnahme an dem letzten Fragenkreis. In ihm hat er den Menschen nicht nur als lebendige Wirklichkeit, sondern in einer großartigen Tiefenschau die Tatsache der Geschichte recht eigentlich entdeckt. Aber die Natur darf doch keineswegs übersehen werden. Von den theologischen Schriften der frühen Bückeburger Jahre bis zur 'Metakritik' führt eine einheitliche Linie der Beschäftigung mit der Naturerkenntnis — in den ersten Büchern der 'Ideen' findet sie ihren verdichtetsten Ausdruck. Hier wird auch am deutlichsten, wie stark seine Beschäftigung mit der Natur vom lebendigen Menschen ausgeht und der ganze Bereich der hier zu erörternden Fragen von ihm her bestimmt ist.

Für die Geschichte lag der Ausgangspunkt im Menschen von vornherein fest, hier zeigt sich nun aber auch die ganze Fruchtbarkeit dieser Betrachtungsweise am klarsten, worauf später noch einzugehen sein wird.

Gerade im erkennenden Bemühen stößt der Mensch auf eine Bestätigung der Grenzen, die in der Vergänglichkeit und Eingeschränktheit seines individuellen Daseins liegen. 'Das menschliche Gefäß ist einmal keiner Vollkommenheit fähig: muß immer verlassen, indem es weiter rückt' (5, 498). Das Ganze, dem er zugehört, ist ihm nur in der 'stillen Zuversicht des Glaubens' gegeben. An diesem Punkte setzt Herders theologisches Bemühen mit innerer Notwendigkeit an. Mit klarer Folgerichtigkeit wird ihm die göttliche Offenbarung nunmehr zur Enthüllung dieses Ganzen als eines lebendigen Reiches, das die Erkenntnis nicht mehr zu umspannen vermag, aber das nichtsdestoweniger unbezweifelbare Wirklichkeit ist. In doppeltem Sinne bedarf der einzelne Mensch der Gewißheit dieser Wirklichkeit: im Hinblick auf das Ganze der Natur und im Hinblick auf das Ganze seines Geschlechts. Die Natur in ihrem vielfältigen aber weise geordneten Leben wird somit ebenso Glied dieser Offenbarung, wie die Geschichte. 'Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist, denn der Mensch ist

nur ein kleiner Teil des Ganzen und seine Geschichte ist wie die Geschichte des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt; auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen, und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, daß sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, sich in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren, weisen und gütigen Schönheit offenbart' (14, 244). In beiden Bereichen 'offenbart' sich dem Menschen die wunderbare Ordnung und Harmonie des Geschehens, in dem er steht und die er von seinem Ort aus und mit seinen unzulänglichen Kräften allein niemals in ihrer Großartigkeit zu erfassen vermöchte. Die Bibel ist ihm selbst nicht Offenbarung — sondern ein menschliches Buch. Aber sie gestaltet die Größe des göttlichen Werkes in Natur und Geschichte in einer unübertrefflichen Weise. Kein Gelehrter, kein Philosoph und kein Dichter hat sie jemals erreicht und sie wäre in der Klarheit und inneren Notwendigkeit ihrer Darstellung auch ihren Schreibern niemals möglich gewesen, wenn sie nicht unter dem Zwang der erlebten Wirklichkeit der Offenbarung selber gestanden und geschrieben hätten. Im Alten Testament ist diese Wirklichkeit als Natur und als Volk in der Schöpfungsgeschichte und dem Werdegang Israels erfaßt — im Neuen Testament die Wirklichkeit des einzelnen Menschen in der Erscheinung Christi, der in der Beschränktheit seines konkreten wirklichen Daseins alle Möglichkeiten des lebendigen Menschen einmal in ihrer Erfüllung lebt, der in diesem Sinne wahrhaft Anfang und Ende des Menschen sein kann, weil er Gott selbst ist. In allen theologischen Schriften Herders von der 'Ältesten Urkunde' und dem 'Geist der hebräischen Poesie' bis zu den 'Zerstreuten Blättern' u. a. begegnet uns der gleiche Geist dieser Auslegung der echten Religion, die die Größe der christlichen Verkündigung aus dem lebendigen Sein des Menschen versteht. Nirgends wird uns zugleich wie hier mit solcher Eindringlichkeit die Tatsache und die Bedeutung dieses Ausgangspunktes offenbar. Nicht vom Christentum als dem Einbruch einer jenseitigen Verkündigung her wird der Mensch verstanden, gerichtet oder erhöht, sondern von ihm selbst her, von den in schmerzvoller Einsicht bei sich selbst vorgefundenen Grenzen inmitten eines unendlichen Lebens, dessen Geheimnisse ihm verschlossen sind — von diesem unmittelbaren Erleben der Grenze aus wird die göttliche Offenbarung in Natur und Geschichte gefunden und das Christentum als ihr größtes und ewiges Zeugnis erfaßt und gewertet. Die Bibel muß 'menschlich' gelesen und die Theologie 'menschlich' betrieben werden — das sind die Grundpfeiler, auf denen sich die 'Briefe über das Studium der Theologie' erheben (10, 1 ff.), der Geist, aus dem die entsprechenden Abschnitte der 'Ideen' geschrieben sind.

Naturerkenntnis, Geschichte und Theologie sind eine Dreiheit, die sich aus Herders Erkenntnislehre mit innerer Notwendigkeit ergibt. Daß er sie alle drei aus einem Quellpunkt heraus neu begründet hat, zeigt die Folgerichtigkeit seines Denkens. Nicht nebeneinander stehen sie, als getrennte, für sich bestehende Interessengebiete eines reichen Geistes — sondern eine innere, wenn auch in ihren Gliedern unterschiedene Einheit bilden sie, die Entfaltung eines Geistes, dessen Reichtum in seinem einheitlichen Grundansatz liegt. So entfernen sie sich in ihrer Entwicklung auch nicht voneinander zu einer unüberbrückbaren Entfremdung,

sondern ergänzen sich gegenseitig und gehen ineinander über. Was wäre die Geschichte des Menschen ohne die Natur, die ihn trägt, was die Natur ohne den Menschen, der die Größe ihres Lebens ahnt und erkennt, was wären sie beide ohne Gottes Macht und Willen, der sie erschuf und erhält? Mit großem Eifer hat Herder in den theologischen Abhandlungen der Frühzeit zu zeigen versucht, daß die Darstellungen der Schöpfungsgeschichte den Grundsätzen einer echten Naturerkenntnis nicht widersprechen und daß diese durch diese Übereinstimmung bereichert, nicht aber in der Freiheit ihrer erkenntnissuchenden Wege eingeschränkt oder behindert wird. In den gleichen Büchern hat er sich bemüht, die geschichtliche Wahrheit im Entwicklungsgang des jüdischen Volkes in den Schilderungen des Alten Testamentes aufzuzeigen. Die 'Briefe über das Studium der Theologie' setzen diese Betrachtungsweise fort und führen sie für die Geschichte Jesu weiter. Niemals hat er die Wirklichkeit des Gottessohnes bestritten und ihn zu einem bloßen Schulbeispiel einer vollendeten Humanität gemacht, so wenig er Gott seiner jenseitigen Majestät entkleidete, wenn er die Offenbarung des ewigen Gottes nicht in einem von Menschen geschriebenem Buch, sondern in der Wirklichkeit seines Werkes und seiner menschlichen Erscheinung suchte und die Erkenntnis der Natur und der Geschichte erfaßte als die von Gott selbst dem Menschen gegebenen Möglichkeiten, von der Größe dieses Werkes sicheren Besitz zu ergreifen. 'Statt also mit Worten in der Luft zu fechten, lasset uns unser wahres Selbst aufwecken ... Je mehr Geist und Wahrheit, d. i. je mehr tätige Wirklichkeit, Erkenntnis und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und genießen wir Gott ...' (16, 575).

Naturerkenntnis, Geschichte und Theologie sind also die Zeugnisse dafür, wie der lebendige Mensch das ihm Gegebene erfaßt und zu einer ihm gemäßen Klarheit bringt. Soweit sich Herder um diese Erkenntnis mühte, zeigen seine Schriften die zwei Seiten, die seine Erkenntnislehre bedingte. Sie sind ebenso aufbauende Werke wie kritische Streitschriften. In der Kritik hat er alles, was ihm bloße Spekulation dünkte, abgelehnt und verworfen als Ausgeburten einer reinen Vernunft, als leere Dichterei eines losgelösten Verstandes, in den aufbauenden Teilen gibt er die 'Data der Natur' nun in den großen inneren Zusammenhängen, wie sie sich dem darbieten, der als lebendiger Mensch in lebendigem Verhältnis zu ihnen steht.

So hat er in der Naturerkenntnis z. B. Newtons Lehre verworfen und alles, was sich an Theorien an sie anschloß. Demgegenüber hat er die Natur als den großen Zusammenhang der harmonischen Kräfte, der Organismen und ihrer Gattungen sehen gelehrt und die ganzheitliche Betrachtungsweise begonnen, die Goethe vorschwebte und die in modernen Anschauungen neuester Naturforscher sich allmählich durchzusetzen beginnt. Die einleitenden Teile der 'Ideen' sind auch heute noch eine Fundgrube dieser Betrachtungsweise. Das, was die Natur dem forschenden Blick bietet, sind keine toten Teile, sondern lebendige Ganzheiten — sie sind der Ausgangspunkt aller in die Tiefe dringenden Forschungen, sei es nun in der Geologie, in der Botanik, in der Zoologie oder der Anthropologie. Der 'Organismus' steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Erkenntnis — diese

aber ist Zergliederung des Lebendigen in seine organischen Teile — nicht Zerteilung und schöpferische Synthese, zu der keine menschliche Vernunft in der Lage wäre.

In der Betrachtung des menschlichen Geschlechts hat Herder die Geschichte wahrhaft entdeckt. Dabei hat er sich leidenschaftlich bewegt gegen alle diejenigen gewandt, die in den 'großen Gang ihrer Ereignisse' ihre kleinen Ideen, ihre Interessen, Wünsche und privaten Anschauungen hineintrugen. 'Philosoph im nordischen Erdenthal, die Kinderwege deines Jahrhunderts in der Hand, weißt Du es besser als sie?' (5, 507), hat er den Hume, Iselin, Voltaire im Hinblick auf sie zugerufen. Ganze Teile der Bückeburger Schrift: 'Auch eine Philosophie der Geschichte' sind ein flammender Protest gegen die Aufklärung, die die lebendige Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens, den großen Gang der Völker über die Erde vergewaltigte (5, 511 ff. u. a.). In den 'Ideen' hat sich sein Urteil in dieser Hinsicht nicht gemildert.

Gegen diese bloße Spekulation setzt er nun die Betrachtung der wahren Geschichte als eine großartige Einheit des politischen geistigen und religiösen Lebens der Menschheit in 'Auch eine Philosophie ...', den 'Ideen' und der 'Adrastea'. Geschichte ist die lebendige Wirklichkeit des ganzen Menschengeschlechts. Kein einzelnes Volk ist in ihr ohne Wert und Bedeutung; keine einzelne Epoche ohne einen in ihr ruhenden Sinn, der ihr einen festen Ort gibt im Fortgang des Ganzen. Die Frühzeit findet nun ihre gerechte Würdigung, das Mittelalter wird eingegliedert und zum erstenmal in seiner eigenartigen Stellung verstanden (5, 520 ff.). Nicht die Gegenwart ist mehr der Maßstab für die Bewertung der Zeitalter, sondern jede Epoche trägt ihren Schwerpunkt in sich selber. Aber es ist ein großer zusammenhängender Gang in allem. Obzwar er noch an eine einheitliche, einlinige Entwicklung des Menschengeschlechtes geglaubt hat, hat er einzelne Epochen wie die der Griechen, der Römer oder auch der Ägypter tiefer gesehen als die moderne Historie, die den lebendigen Geist der Zeiten im Zusammenhang nicht mehr schaute.

In der Theologie wendet er sich nun gegen alle dogmatische Orthodoxie, die sich scheute, sich über den Buchstaben der Bibel zu erheben, gegen Supranaturalismus, Deismus und Verbalinspiration. Er erfüllte den leeren Begriff des Christentums mit dem neuen Leben der in Größe und Beschränkung gelebten Wirklichkeit des Menschen seiner Zeit und gab der Offenbarung neues inneres Leben. Er begann von der Wirklichkeit des modernen Menschen aus, der politischer, geschichtlicher, völkischer Mensch war, überhaupt erst wieder christlich zu denken und die Humanisierung der christlichen Verkündigung, die ihm seine Feinde vorwarfen, war ja bei seinem Begriff des lebendigen Menschen alles andere als eine Angleichung an die Ideen der Aufklärung. Von diesem neuen positiven Geist aus, suchte er Predigt und Katechese mit neuem Leben zu erfüllen und begann eine neue Bibelexegese vom Menschen her, die auch den Menschen dieser Zeit zu einer wahrhaften Begegnung mit dem lebendigen Christus führen sollte. Von Bückeburg bis zu den 'Zerstreuten Blättern' und den christlichen Schriften der Spätzeit führt hier eine Linie, die sich ungeachtet aller Wandlungen im einzelnen im Grundsätzlichen nie geändert hat.

Überall finden wir die gleiche Methode seines Denkens: heraus aus den Theorien, den Spekulationen und Träumen und voll Hingabe zu den Sachen, die den Menschen gegeben sind in dem Reichtum ihres Eigenlebens. Bei dieser grundsätzlichen Haltung, die er auf allen Gebieten der Erkenntnis einzunehmen und durchzuführen sich bemühte, mußte er notwendig mit derjenigen Wissenschaft zusammenstoßen, die diesen Wegen der Erkenntnis am unmittelbarsten und am entschiedensten entgegen war: der Philosophie seiner Zeit. Und indem er nun auch diesen Kampf ohne Bedenken aufnahm, rundete er das ganze Gebäude seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nicht nur ab, sondern gab ihr von der eigentlichen 'Grundwissenschaft' her auch eine Rechtfertigung, die nun die grundsätzliche Bedeutung seines Weges erst in das rechte Licht setzt.

Herders Beschäftigung mit der Philosophie beginnt in seiner frühesten Jugend und reicht bis in die letzten Jahre vor seinem Tode. Die Eigenart und Selbständigkeit seines Geistes zeigt sich in Kritik und Aufbau hier am deutlichsten, wenngleich die Schwäche seines diskursiven Denkens hier auch am sichtbarsten zutage tritt. Denn in der Philosophie wird ja die grundsätzliche Bewertung, die die Erkenntnis findet, am klarsten offenbar und hier mußte sich die Eigenständigkeit seiner Anschauungen und die Durchschlagskraft seines neuen Willens am entscheidendsten bewähren.

Die Haltung, die wir antreffen, ist in den Grundlinien völlig eindeutig. Von den ersten Schriften und Entwürfen bis in die Weimarer Zeit begegnet uns zunächst eine kritische Ablehnung der vorkantischen Metaphysik. Die großen Systeme dieser Epoche, die Herder sicherlich genau gekannt hat, werden als Ausgeburten jener reinen Vernunft verstanden, die die Erkenntnislehre als eine phantastische Illusion zu enthüllen versucht hatte. Sie haben — im Ganzen gesehen — ebenso wenig erkenntnismäßigen Wert, wie jene losgelöste Vernunft selbst ein wirkliches Werkzeug echter Erkenntnis war. Sie werden demgemäß — da sie ja da waren und eine Erklärung verlangten — als 'Dichtungen' von größerer oder geringerer Genialität verstanden, als ein Gewebe von Hypothesen und Fiktionen, dessen Quelle in Wirklichkeit die menschliche Phantasie war, nicht aber die wahre Vernunft. 'Ich betrachte sein System', heißt es in einer frühen Rezension einer Beatischen Schrift von *Berkeley*, 'wie das System des *Spinoza, Fénélon, Leibniz, Descartes*, als Fiktion, als Dichtung' (5, 461). Und noch früher bekundet er: 'In Spinoza (und Cartesius) ward die Philosophie ein Gewebe unglücklicher Hypothesen. Leibniz dichtete glücklicher; und Wolff — der große Sprecher seines Erfinders, gab ihr die mathematische Schlachtordnung und Losungswörter, mit welchem Glück' (32, 32). Dieses Urteil ließe sich durch alle Schriften verfolgen und für die einzelnen der genannten Denker genauer belegen — noch in späten Arbeiten wird insbesondere Leibniz ein glücklicher Dichter in der Metaphysik genannt. Gerade im Hinblick auf diesen Philosophen ist Herders klare Haltung von größter Bedeutung, denn man hat immer wieder versucht, ihn zu seinem getreuen Schüler zu stempeln. Diese Auslegung ist durchaus falsch. Weder die Monadenlehre noch die prästabilierte Harmonie haben irgendwo Herders Beifall gefunden. Das schließt freilich keineswegs aus, daß er Leibniz' Schriften im

einzelnen eine hohe Bedeutung zuerkannte, wo sie, wie in den 'Essays', eine wirkliche Bereicherung der Erkenntnis in Einzelzügen brachten. Die wirklichen Leistungen lagen ihm in der Enthüllung einzelner Tatbestände, sie lagen dort, wo sich der Philosoph wirklich den Sachen hingab und diese in einer neuen und vertieften Weise auslegte und zur Klarheit brachte. Das System im ganzen, die Philosophie, blieb Fiktion und wurde abgelehnt. — Das gleiche gilt von Spinoza, dem er im wesentlichen nicht näher stand. Im Gespräch 'Gott' hat Herder ausdrücklich bekannt, er sei kein 'Spinozist' und werde nie einer werden (16, 420). Das hinderte ihn freilich nicht, Spinozas Deutung der Natur und ihres inneren Zusammenhanges bewundernd anzuerkennen und ihn gegen falsche Vorwürfe Jacobis in Schutz zu nehmen. Spinozas System blieb ebenso die Ausgeburt einer reinen Vernunft wie das des Leibniz, und den Pantheismus des jüdischen Denkers anzuerkennen, war ihm schon von seiner christlichen Offenbarungslehre aus unmöglich.

Seine kritische Haltung gegen die vorkantische Philosophie wird also durchaus von der Erkenntnislehre her folgerichtig bestimmt. Es wird keine Auseinandersetzung im einzelnen gegeben, sondern diese ganze Richtung in ihrem Lebensnerv angegriffen und verworfen. Das Bedeutsame aber ist, daß nun auch der Kritizismus Kants vom gleichen Boden aus mit unleugbarer Folgerichtigkeit gewogen und bekämpft wird. Kant hatte ja die reine Vernunft des metaphysischen Rationalismus von der Seite der Erfahrung stark eingeschränkt — aber er hatte in der apriorischen Erkenntnis doch an einer reinen Vernunft festgehalten und die innere Einheit der Erkenntnis durch die Zerteilung in Sinnlichkeit und Vernunft zerstört. Dagegen richtet sich nunmehr Herders schärfster Protest in der 'Metakritik'. Der ganze Sinn dieses Buches läuft auf den Nachweis hinaus, daß Kants Lehre im Grunde doch in der falschen Auslegung der Vernunft als eines selbständigen, losgelösten Vermögens beharre, also trotz ihrer Kritik der metaphysischen Schwärmerei über den Grundansatz seiner Vorgänger im wesentlichen nicht hinaus gekommen sei, ja durch ihre willkürlichen Scheidungen den Tatbestand stärker verwirre als die Denker, die er bekämpfte.

'Zusammenhängend, höchst systematisch nennet man diese Philosophie', heißt es von Kants Hauptwerk. 'Als ob ein Gebäude von Fiktionen auch mit unzähligen Einteilungen und Kettengliedern aneinandergehängt, ein System sein könnte! Beruht in ihm nicht alles auf der Fiktion einer reinen Vernunft vor aller Erfahrung und einer Synthesis a priori' (21, 318). Für alle einzelnen Teile der 'Kritik' wird nun der Nachweis des fiktiven Charakters ihrer Grundlagen zu erbringen gesucht und von dieser Grundlagenbetrachtung aus der vernichtende Schluß gezogen, daß diese Philosophie eine ausgesprochene 'Unphilosophie' (21, 149) sei, 'aus Nichts, mit Nichts zum Nichts geschaffen' (21, 190).

Diese kritische Haltung gegen die Philosophie führte Herder nun aber keineswegs zu einem grundsätzlichen Skeptizismus, wie er etwa von G. E. Schulze in seiner 'Kritik der theoretischen Philosophie' vertreten wurde. Ganz im Gegenteil lesen wir schon in einem Entwurf der Rigaer Zeit: 'So bald sie (die Philosophie) ausgetrieben wird, so kommt die Barbarei unentbehrlich, dem menschlichen Verstand ist seine höchste Stufe benommen, er ist eingeschränkt und läßt die Flügel

sinken' (32, 50). Und bald darauf den programmatischen Satz: 'Alle Philosophie, die des Volkes sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkte machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolemäischen das Kopernikanische System ward, welche neuen fruchtbaren Entwicklungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsere ganze Philosophie Anthropologie wird' (32, 61). Wenig später taucht dann in einem Brief an Kant der Plan einer 'menschlichen Philosophie' auf, der in den 'Ideen' (13, 161) wiederbegegnet und in der 'Metakritik' festgehalten und entwickelt wird. *Die echte Philosophie ist also jetzt die Wissenschaft vom lebendigen Menschen,* die Entfaltung und Explikation dessen, was in der Erkenntnislehre der Fiktion einer reinen Vernunft entgegengesetzt wurde, und diese Wissenschaft findet gerade in der Auseinandersetzung mit Kant ihre im einzelnen zwar unbefriedigende aber in den Grundlinien klar sichtbare Darstellung. 'Denn wir haben ja uns selbst und dürfen unsere Erkenntnisse nur prüfen ...' (21, 25). Als das Kernstück dieser Philosophie erscheint nunmehr die von uns eingangs entwickelte Erkenntnislehre — sie ist nicht Spekulation, nicht System, nicht ein 'Logenbau der reinen Vernunft' (Hamann), sondern eine schlichte Entfaltung der Erkenntnis des Menschen überhaupt aus dem Ganzen seines lebendigen Wesens. 'Alles Licht, was ihr der Philosoph gibt, macht eine Sache deutlich, die mir vorher gewiß war ...' (32, 42f.), dieser allgemeine Grundsatz findet in diesem Ansatz seine Begründung. Und indem die 'Metakritik' als die letzte Schrift Herders — wenn man von der unwichtigeren 'Kalligone' absieht — die in den frühen Erkenntnisschriften dargelegten Zusammenhänge wieder aufnimmt und sie vertieft, ohne sie grundlegend umzubilden, zeigt sich auch in dieser positiven Grundlegung der Philosophie eine großartige Einheitlichkeit des ganzen Herderschen Lebenswerkes.

Die Philosophie als die Erfassung des Menschen als zur Erkenntnis berufenem Glied der Natur ist somit Ausgangspunkt und letzte Zusammenfassung alles erkennenden Bemühens des Menschen. Sie gibt die grundsätzliche Rechtfertigung der einzelnen Wissenschaften, die sich als Naturerkenntnis, Geschichte und Theologie den großen Bereichen des dem Menschen Gegebenen widmen. Sie schreibt den einzelnen Wissenschaften nicht die Gesetze vor, nach denen sie ihre Sachbearbeitung gestalten — aber sie ist die Gewähr ihres dauernden inneren Zusammenhanges im Menschen, von dem sie kommen und dem sie dienen sollen. Und sie gibt ihnen insofern die erkenntnismäßige Grundlage. Nicht wie Kant geht Herder von einer bestehenden Wissenschaft — etwa der Naturwissenschaft — aus, um von ihr her das Wesen der Erkenntnis zu enthüllen. Diese Wissenschaft bleibt ihm selbst nur eine geschichtliche Form, die sich wandelt und entwickelt. Er schlägt den umgekehrten Weg ein und versucht die Wissenschaften in der Besonderheit ihres Wesens aus der Erkenntnis herzuleiten, die er aus einer Auslegung des lebendigen Menschen gewinnt. Die entsprechenden Abschnitte der 'Metakritik' sind ein Beweis dafür, daß Herder diesen schwierigen Fragen keineswegs aus dem Wege gegangen ist, auch wenn er sie bei weitem nicht mit der Energie und der denkerischen Eindringlichkeit behandelt hat wie Kant. Ja, er geht insofern durchaus über diesen hinaus, als er ja auch die Geschichte in seinem Ansatz ein-

bezieht. Mit der Schaffung dieser gemeinsamen Grundlage, die er somit den Wissenschaften der Natur wie des Geistes im Menschen gab, hat er damit eigentlich das geleistet, was Dilthey später angesichts der immer tiefer werdenden Kluft zwischen beiden als das große Ziel künftiger Arbeit vorschwebte, wenn er bei der Erörterung dieser Probleme einmal sagte: 'Diese Systeme nützen nichts. Was wir brauchen, ist, die *innere* Beziehung dieser beiden Welten in uns zu erfassen' (VII, 277).

Dabei hat Herder die wichtigste Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die *Allgemeingültigkeit* ihrer Ergebnisse, weder verkannt noch unterschätzt. Die Forderung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis lag für ihn darin, daß der Einzelne, der sich um sie müht, die Sachverhalte soweit von aller bloß individuellen und persönlichen Betrachtungsweise säubern muß, daß sie in ihrer wesenhaften Bezogenheit auf den Menschen überhaupt erscheinen, in der sie jeder Einzelne anerkennen muß. Diese letzte Allgemeingültigkeit der Betrachtung blieb ihm für den Einzelnen allerdings nur ein hohes Ziel, das nur in der dauernden Auseinandersetzung im ganzen der Entwicklung des menschlichen Geschlechts erreicht werden kann. Aber jeder echte Schritt, den der Einzelne oder den eine ganze Epoche in diesem Fortgang leisteten, war von unersetzlicher Bedeutung, denn er fand in diesem Fortgang ganz von selbst den ihm gebührenden Ort. Das Genie war für ihn demgemäß auch in der Wissenschaft nicht eine Erscheinung von einem besonderen Übermaß einseitiger geistiger oder denkerischer Kräfte, sondern der vollkommene Mensch in der individuellen Erscheinung, d. h. derjenige, der in aller Beschränktheit konkreter Möglichkeiten bis zu den letzten Grenzen vorstößt, die dem Menschen überhaupt gezogen sind (8, 221).

Indem der Mensch so in der zur Klarheit der Philosophie vorgetriebenen Selbstauslegung die grundsätzliche Bedeutung der Erkenntnis für sein Dasein erfaßt, werden ihm zugleich die Grenzen offenbar, die der Vernunft im Hinblick auf ihn selbst gezogen sind. Die Vernunft als die Organisation seiner lebendigen Kräfte ist ja nicht etwas, was diesen unabhängig gegenübersteht, sondern was nur da ist, indem sie selbst existieren und wirken. Das Leben geschieht nicht um der Erkenntnis willen, sondern die Erkenntnis ist wirklich um des Lebens willen. Aber Herder ist nun keineswegs Vitalist oder Lebensphilosoph, der eine dunkle und mysteriöse Lebenskraft als den Anfang alles Seins voraussetzt. Das Leben ist in festen Gestalten geordnet und nur in ihnen wirklich und nur weil unter ihnen die feste Form des Menschen von besonderer Anlage und mit besonderen Bedürfnissen sich behaupten muß, entsteht Erkenntnis als das lebendige Werkzeug dieser Daseinsform. So bleibt der Lebendprozeß dieser Form Mensch in ihrer Besonderheit stets 'der erste Anfang und das letzte Ende' ihrer Existenz, die volle Entfaltung ihrer Kräfte ihr letztes Ziel. Nackt wird der Mensch geboren und hilflos sinkt er als Geschöpf ins Grab — auch die tiefste Erkenntnis versagt vor diesen einfachen Tatsachen des Daseins. Aber indem er diesen Weg durchschreitet, würde er ohne sie 'das verlassenste und elendste Geschöpf der Erde' sein. So weckt er sie sich gegenseitig in dem Miteinandersein seines Herdendaseins. Dabei sind die existentiellen Begegnungen der Einzelnen in ihren verschiedensten Formen so wichtig wie die Weitergabe des auf diesem Weg bereits Erkannten in bewahrenden

Worten der Väter und Vorzeiten. *Erziehung* wird somit für Herder eine Grundtatsache des Daseins. Sie wird ebenso sehr geleistet durch den zärtlichen Anruf der Mutter, durch die großen Ereignisse seines Gemeinschaftslebens, durch die schlichte Begegnung des Ich und Du, die sich jenseits dessen, was Erkenntnis vermag vollziehen, wie durch die bewußte Weitergabe dieser selbst in ihren Gehalten. Das Ziel dieser Entfaltung ist nicht zuerst die vertiefte Erkenntnis, sondern die gesteigerte Lebenskraft des Menschen, die größere und ausgeprägtere Verwirklichung der in ihm liegenden Möglichkeiten. In jedem einzelnen Fall ist dieser Prozeß ein besonderer — aber schon im Blick auf die Volkstümer, denen die Einzelnen zugehören, zeigt sich einheitlicher Zusammenhang auch scheinbar getrennter Wege, und in den von den Einzelnen getragenen und verwirklichten Völkern offenbaren sich Entwicklungen, die dem letzten Ziel der Menschheit zuführen: nämlich das zu sein, was sie im höchsten Fall sein kann: Humanität. Aber nicht indem die einzelnen Glieder ihre konkrete Eigenart abstreifen, erreichen sie dieses Ziel, sondern indem sie gerade sich mühen, sie zu vollster Entfaltung zu bringen.[1]) Man mißversteht Herders Idee der Humanität, wenn man sie als durch die Erkenntnis gesetzte, der geschichtlichen Konkretheit entkleidete und entleerte Formel faßt. Sie ist nichts als der Ausblick auf den dem Menschen überhaupt abgesteckten Horizont, den der Einzelne gerade aus seiner Beschränkung heraus anblickt, und ihre erkenntnismäßige Durchdringung wäre erst dann möglich, wenn am Ende der Zeiten die Menschheit alle ihre Möglichkeiten in der wirklichen Geschichte durchlaufen hätte. Nichtsdestoweniger bleibt sie der letzte Richtpunkt alles Wirkens, der — indem er vor den Menschen hingestellt wird — nicht den Sinn hat, den Menschen den konkreten Aufgaben des Heute und Morgen zu entfremden, sondern den Glauben in ihm wachzuhalten, daß auch die Hingabe an sie Teil seines größeren Planes ist, der seinem Geschlechte zugemessen ist.

Aus diesem *Glauben* wächst Herders Wirken für die Beförderung der Humanität hervor, als ein Aufruf zur *Tat in der lebendigen Gemeinschaft* von ihm sind seine Pädagogik und seine Auslegung der Kunst geleitet und getragen. Er sah die Schwere der Welt, das Leid und die Sünde — aber sein Glaube an den lebendigen Gott war zugleich ein Glaube an einen inneren Sinn aller seiner Werke. Und dieser Glaube wurde durch die Erscheinung Gottes als Mensch, der das Leid überwindet, gestützt und gestärkt. So war ihm Jesus nicht nur ein Gegenstand der Theologie, sondern das göttliche Zeugnis der Humanität in der Wirklichkeit der Geschichte, die Verwirklichung des letzten Zieles alles menschlichen Daseins, das Gott in der echten Gestalt eines geschichtlichen Augenblicks gesetzt hat und dem der Mensch auf seinen eingeschränkten Wegen nur zustreben kann, ohne es zu erreichen.

So rechtfertigt er den Dichter und Künstler als einen 'Wirker' unter den Menschen auf dieses Ziel hin (8, 334), und begann den Grund zu einer neuen Auslegung des Kunstwerkes in dieser Richtung in der 'Plastik' und den poetischen Schriften zu legen. So hat er in den 'Briefen zur Beförderung der Humanität' und an vielen anderen Stellen den großen Menschen seinen Zeitgenossen als einen

---

1) 'Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler, sie, die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts als ihr enges Selbst.' (15, 323).

Aufruf zur eigenen 'Wirksamkeit' hingestellt in dem Glauben, daß, wenn der Mensch sich an den Begegnungen mit ihm zu gleicher Tat entzündet, für ihn und für sein Volk für die geistige Kultur und damit für das Ganze der Menschheit mehr erreicht wird als durch alles unmittelbare Mühen um Erkenntnis. In diesem Sinne hat er endlich auch den Staat und die 'Regierungen' verstanden als Mittel der Daseinsgestaltung unter den Menschen von besonderer Prägung und besonderer Weite der Wirkung.

Damit ordnet sich auch diese Seite seines Schaffens in sein Gesamtwerk ein und dieses stellt sich nunmehr dar als ein ungeheures Zeugnis vom lebendigen Menschen und seiner Welt, in alle grundsätzlich wichtigen Richtungen vorgetrieben, aber ohne jemals den tragenden Mittelpunkt zu verlieren. 'Die Ideen' erscheinen nunmehr als die Zusammenfassung alles dessen in einem einzigen großen Bilde, von der Natur bis zu den höchsten Fragen der Kultur und Religion, ein Zeugnis, das dem Menschen sagen will, was er war, nicht nur, um ihn darin zu zeigen, was er ist, sondern vor allem, um ihn zu ermutigen, auf seinem jeweils besonderen und eingeschränkten Wege mutvoll und tatkräftig fortzuschreiten. Denn wie wollte der Mensch seiner Gegenwart mehr erwarten als das, was das Schicksal vergangener Generationen war, nämlich im großen Ganzen 'Geschichte' zu werden, aber damit doch ein unerläßlich notwendiger Baustein des Fortganges dieses Ganzen zu sich selbst. 'Indessen geht die Vernunft und die verstärkte gemeinschaftliche Tätigkeit der Menschen ihren unaufhaltsamen Gang fort, und siehet eben als ein gutes Zeichen an, wenn auch das Beste nicht zu früh reifet' (14, 493).

Wir dürfen also in Herders vielschichtigem und weiträumigem Schaffen doch einen großen inneren Plan sehen, einen Grundriß des Ganzen, den man mehr in ihm entdeckt, wenn man es wirklich übersieht, als er ihm vielleicht selbst bewußt war. Herder hat tatsächlich den ganzen Kosmos des dem lebendigen Menschen in Erkenntnis, Tat und Wirken überhaupt Möglichen durchgedacht. Dabei ist zweifellos das meiste Entwurf geblieben, und an vielen Stellen wird der von ihm abgesteckte Horizont unseren Beifall nicht mehr finden. Aber diese Einschränkungen mindern nicht die wirkliche Größe seines Werkes. Das wird erst ganz klar, wenn man es aus der Zeit heraus sieht, in der es konzipiert und ausgearbeitet wurde. Als Herder seine Laufbahn begann, stand die Aufklärung auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung. Gegen die in ihrem Gefolge immer stärker werdende rationalistische Entleerung aller Gehalte des Daseins erhob sich damals aus den elementaren Tiefen des Lebens eine Bewegung der Jugend. Natur, Herz und Gefühl hatte sie auf ihre Fahnen geschrieben und Rousseau war ihr Führer. Mitten in diesem Aufbruch der Vitalität gegen den entwurzelten Geist steht Herder. Aber schon von seinen frühesten Schriften an ist seine Haltung klar. 'Rousseaus Waldmann ist nichts', heißt es bereits in der Sprachabhandlung. Bei aller Bejahung der neuen Lebensbewegung und bei aller Feindschaft gegen die Anmaßungen einer reinen Vernunft hat er den Rousseauschen Weg des bloßen Nein zu Erkenntnis, Geist und Kultur eindeutig abgelehnt. Gerade aus dem *Aufbruch des Lebens* heraus hat er die *wahre Vernunft* und die *echte Erkenntnis* neu begriffen. In dem Augenblick, wo es um Sein oder Nichtsein der geistigen

Kultur ging, hat er der Erkenntnis gerade von den Kräften her, die jene verneinen zu müssen glaubten, einen neuen Sinn und neues Leben gegeben. Das war nur dadurch möglich, daß er erkannte, daß das Sein des Menschen nicht blinde Lebenskraft der Natur ist, sondern besondere Geformtheit ihrer selbst im *Menschen.* Indem er so den lebendigen Menschen in seiner Ganzheit entdeckte, konnte er die Verirrungen der Aufklärung als das Abenteuer einer reinen Vernunft entlarven und auf der anderen Seite der Erkenntnis und der durch sie begründeten echten geistigen Kultur gerade aus dem Wesen und den besonderen echten Bedürfnissen des geformten Lebens neue Begründung und neuen lebendigen Inhalt geben. Unter den Stürmern und Drängern ist er der einzige, der den Aufbruch jener Jugend bis in seine Tiefen durchdacht und ihn als eine grundsätzliche Wandlung im Sinne einer *wahren Selbstbesinnung des Menschen vom Leben selbst her* begriffen hat. So hat er die Aufklärung nicht nur in einzelnen ihrer Anschauungen bekämpft und abgelehnt, sondern ihren Lebensnerv enthüllt und gegen diesen seinen Hauptangriff gerichtet. So konnte er Rousseau, Leibniz und Spinoza ablehnen, trotz aller Dankbarkeit, die er ihnen für einzelne Anregungen schuldete und zollte. Wer ihn für einen Geist hält, der zwischen Aufklärung und neuer Zeit hin und herschwankte, weil er einzelne Termini des Rationalismus verwandte und einzelne seiner Zielsetzungen anerkannte, der verkennt ihn ebenso gründlich wie der, der ihn zu einem Schüler des Leibniz oder des Spinoza machte. Wie entschieden Herder gerade im wesentlichen grundsätzlich neue Wege ging zeigt nichts deutlicher als ein Vergleich mit Kants Gesamtwillen.

Auch Kant hatte die Unhaltbarkeit des rationalistischen Vernunftbegriffes durchschaut. Auch er suchte nach einer neuen Begründung echter Erkenntnis und hielt sich dabei an die exakte Naturwissenschaft als einen sicheren Boden. So kam er zu einer Kritik der reinen Vernunft und damit zugleich zu einer Kritik des Rationalismus. Dieser kritische Weg aber erscheint an Herder gemessen nur als ein halber Weg. Ihm gegenüber hat Herder dort neu begonnen, wo die Aufklärung und der Rationalismus wirklich in der Tiefe überwunden wurden: bei dem *neuen Menschen,* der eine neue Zeit ins Leben rief. Indem er von ihm ausging, mußte ihm das ,was Kant tat, als der letzten zwingenden Notwendigkeit bar erscheinen. Denn was waren Kants Prinzipien gemessen an den elementaren Lebenskräften, die in einem neuen Menschen neue Wege der Daseinsgestaltung suchten, die im großen Ganzen gesehen die ewigen des lebendigen Menschen waren. Von ihnen erfüllt, kam Herder nicht nur zu einer Kritik, sondern zu einer Ablehnung der reinen Vernunft — zugleich aber zu einer neuen Grundlegung der Erkenntnis, die nicht nur der Philosophie einen neuen Inhalt gab und die wissenschaftliche Arbeit in ihren lebensnotwendigen Rechten ließ, sondern ihr auch die Grenzen zog, die Kant im Primat der praktischen Vernunft zum Ausdruck zu bringen versucht hatte. Auch Herder wußte, daß der Mensch zum Handeln und Wirken geboren war, daß die Erkenntnis hier eine Grenze fand und seine Auslegung des lebendigen Menschen schloß von vornherein ein, daß dieses Handeln Tat in der Gemeinschaft war. Aber diese Gemeinschaft war ihm nun nicht mehr der abstrakte Staat, sondern das lebendige Volk und was den Menschen band, nicht mehr der kate-

gorische Imperativ einer praktischen Vernunft, sondern die Selbstverständlichkeit der Natur, die den lebendigen Menschen zu einem Wesen der Gemeinschaft geschaffen hat. *So setzte er den lebendigen Menschen gegen die Kritik der Vernunft* und vielleicht ist es mehr als ein Zufall, daß Kant in seinen Vorlesungen über die Logik selbst bekundet hat, daß die Fragen, die die drei 'Kritiken' begründeten, im Grunde in die eine Frage mündeten: '*Was ist der Mensch?*'

Freilich zeigt sich, gemessen an Kants ungeheurer denkerischer Leistung auch die Schwäche des Herderschen Werkes. Er hat von einem festen und für den Fortgang der Geschichte entscheidenden Punkt aus im Grunde nur die großen Horizonte abgesteckt. Die gewaltige Landschaft, die sie einschlossen, im einzelnen zu erschließen, dazu fehlte ihm die denkerische Kraft. Und das ist wohl auch der Grund, weshalb er in dem großen Ringen mit Kant wie mit Goethe unterliegen mußte. Die eindringlichere Durchdachtheit ihrer weniger radikalen Position schlug die neuen Kräfte des heraufkommenden Jahrhunderts in feste Bande, und Herder wurde gegen seinen Willen in die Stellung des bloßen Anregers geschoben, ohne den zwar weder der Idealismus noch die Romantik möglich geworden wären, der aber im gerade Entscheidenden — in der selbständigen geistigen Durchformung der Lebenskräfte des neuen Jahrhunderts — zur Wirkungslosigkeit verurteilt wurde. Aber daraus zu folgern, daß er der Besiegte war, wäre sehr falsch und die Literarhistorie mit der engen Begrenztheit ihres Blickfeldes ist am wenigsten dazu berufen, dieses Urteil zu fällen. Heute, nachdem der Geist des XIX. Jahrh. einen beispiellosen Zusammenbruch erlitten hat, findet sich die Jugend, die vor den Toren einer neuen Zeit steht, in einer Lage, in der ihr der Herder, der im Laufe dieses Jahrhunderts nicht Geschichte werden konnte, wie einer der Ihren wieder begegnet. Wieder ist eine elementare *Bewegung des Lebens* aufgebrochen, die sich wider die Ausgeburten einer diesem entfremdeten Vernunft zur Wehr setzt. Wieder steht das *Schicksal des Geistes und der Erkenntnis* überhaupt auf dem Spiel — und diese Entscheidung ist schwerwiegender als vor 100 Jahren, denn diese Zeit hat weder einen Goethe noch einen Kant. Indem die deutsche Jugend sich um diese Entscheidung müht, trifft sie auf Herder, und er wird ihr der 'entscheidende Deutsche', als der er einst Moeller v. d. Bruck vorschwebte. Aus dem Beispiel seines Lebens darf sie erkennen, daß diese Entscheidung möglich ist, und daß sie für den deutschen Menschen nur in einem Sinne gefällt werden kann, wenn er sich der Verantwortung, die ihm seine geistige Geschichte als der Ausdruck seines völkischen Schicksals auferlegt, würdig zeigen will. Aus dem Schatz seines Geistes darf sie sich nun bereichern und damit vieles zur Klarheit bringen, was chaotisch in ihr lebt. Sie findet in den Drangsalen ihrer eigenen Wirklichkeit aber auch erst das rechte Maß, diesem deutschen Mann gerechte Würdigung widerfahren zu lassen. Sie weiß, daß er weder von Leibniz, noch von Spinoza, noch von Hamann 'herkam', sondern wie sie selbst, aus der *lebendigen Tiefe des ewigen Volkes.* Sie weiß, daß er in der Begegnung mit Goethe und Kant der Exponent der Jugend war, aber sie weiß auch, daß er dabei nicht als der ewig Fließende und sich Wandelnde der festgeprägten Form gegenüberstand, sondern daß er *den Kampf um eine neue Form des deutschen Menschen* und seines völkischen Lebens eröffnete, in dem

sie selbst noch mitten darin steht. Sie vermag nun auch seine wahren Grenzen zu erkennen, die nicht nur in dem Mangel zäher denkerischer Kräfte lagen, sondern in seinem Bild des lebendigen Menschen selbst. Er sah den Menschen als Glied des Volkes — aber er erkannte nicht tief genug die Wirklichkeit der Vereinzelung des Menschen. Die Individualität war ihm 'eine mit Nacht bedeckte Tiefe' (8, 183), in die er wohl hineinsah, aber die er noch nicht begriff, eine Frage, in der später z. B. W. v. Humboldt unvergleichlich tiefere Blicke gegeben waren. So sah er die Tatsache des Todes nicht in ihrer ganzen Schwere, erkannte neben dem großen Fortgang der Geschichte nicht tief genug die Drangsal der kämpferischen Gegenwart. So erfaßte er neben dem lebendigen Volk die Politik nicht in ihrer ehernen Aufgabe und ging an der großen Frage des Reiches zwar nicht vorüber, aber durchschaute sie doch nicht in ihrer ganzen Tiefe.

Aber alle diese Begrenzungen seines Blickes schränken die lebendige Bedeutung nicht ein, die er gerade für diese Zeit hat. Er hat vor 100 Jahren in entscheidender Stunde die Schicksalsfrage des deutschen Geistes gestellt, dem aufbrechenden Leben dieser Epoche aus sich heraus ein echtes Verhältnis zu Erkenntnis und Kultur gegeben und es damit in den großen Zusammenhang der deutschen Geistesgeschichte hineinzustellen versucht. Er hat als der Letzte im Gesamtgebiet der Kultur vom lebendigen Menschen als dem Träger der Geschichte her eine innere Ordnung gesehen und zu ihrer Gestaltung und Behauptung aufgerufen. Sein Werk ist Anfang und Grundriß geblieben — aber er wie kein anderer unserer jüngsten Geistesgeschichte mahnt uns ,'entscheidende Deutsche' zu sein. 'Ich rede als Deutscher: Statt Worte zu säen, pflanze ich Gedanken und Aussichten. Diese Samenkörner aufzuziehen und zu Bäumen zu erheben und vielleicht auch Früchte zu sammeln, überlasse ich anderen, und erbitte mir bloß die Aufmerksamkeit, die man anwendet, um vielleicht edlen Samen zu finden' (32, 35).

PLATON UND WIR

Von Ludwig Mader

'Platon ist ewig — für Philologen'. Das steht bei Oswald *Spengler*, in einer Anmerkung zum Untergang des Abendlandes.[1]) Wie wir sehen werden, ein etwas voreiliges Urteil, aber es ist typisch für die Denkhaltung der hinter uns liegenden Zeit, die wir ganz grob mit dem XIX. Jahrh. abgrenzen. Insbesondere hatte das Zweite Reich zu Platon kein inneres Verhältnis.[2]) Gerade das Wesentlichste und Tiefste, was er zu sagen hat — und das steht in dem großen Werk vom Staat, in dem sein Denken wie in einem Brennpunkt sich sammelt — das wurde doch im ganzen mit aller Hochachtung abgelehnt: als seltsam, wunderlich, utopisch. Heute, so scheint es, — im Dritten Reich — sind wir reif geworden, um Platon zu verstehen. Ich erinnere nur an die bedeutsamen Neuerscheinungen, die sich mit dem großen Denker befassen und die sich in den letzten Jahren geradezu gehäuft

1) II 1922, S. 549.

2) Vgl. Harder, Platon und Athen (Neue Jahrbücher 1934, S. 492).

haben. Konjunkturschriftstellerei ist das ganz gewiß nicht. Wenn aber darin eine veränderte Grundhaltung leise sich ankündigte, *heute steht uns Platon näher als je.* Was ist der tiefste Grund dafür? Es kann nicht *nur* die ungeheure Tragweite und Wirkung seines Denkens im geistesgeschichtlichen Raum Europas sein: darum hat man auch im vergangenen Jahrhundert gewußt; nicht *nur* der bezwingende Eindruck einer dämonischen Persönlichkeit: die hat die Menschen des Quattrocento schon ebenso in ihren Bann gezogen wie die des XX. Jahrh., einen Lorenzo Medici wie einen Friedrich Nietzsche oder einen Stefan George; nicht *nur* die Erkenntnis, daß hier einer war, der mit seinem Blut geschrieben hat: nein, wir können zwar den starren Schematismus, in dem sich nach Spengler der Ablauf der Kulturkreise vollzieht, nicht mehr gebrauchen, aber wenn an dem geschichtsmorphologischen Grundgedanken etwas richtig ist, dann steht Platon genau da, wo wir heute stehen: *zwischen den Zeiten.* Hinter ihm versinkt ein Zeitalter des Liberalismus: bei Thukydides, in der berühmten Rede des Perikles auf die Gefallenen des Jahres 431, lesen wir das Stichwort[1]) ('Nach dem Grundsatz der *Freiheit* ordnen wir unsere staatlichen Angelegenheiten'). Platon hat zwar die griechische Zukunft, die vor ihm lag, nicht geformt, aber in seiner Politeia, im Politikos, immer wieder stoßen wir auf das Wort, in dem wir unsere heutige Auffassung vom Staat zusammenfassen können: *Bindung an die Gemeinschaft.*[2]) Nein, die Gespräche, die Platon führen läßt — durch Sokrates, Gorgias, Glaukon, Adeimantos und wie sie alle heißen, sind noch nicht zu Ende. Wir brauchen den Faden nur da aufzuheben, wo er ihn fallen läßt, und wir sind mitten in den Problemen, vor die uns immer wieder die Frage nach dem Sinn des Lebens und aller Lebensordnungen stellt, und vor allem ist es das eine Problem, in das Platons Gedanken immer wieder sich hineinbohren — von der Apologie an über den Gorgias, die Politeia und den Politikos bis zum Alterswerk über die Gesetze: die politische Gemeinschaft, der Staat und alles, was damit zusammenhängt.

Aber — und das ist ein Einwand, der sehr nahe liegt — kann denn das, was Platon über den Staat zu sagen hat, für uns heute irgendwie wichtig sein? Schon angesichts des Größenverhältnisses des antiken Stadt-Staates, von dem er ausgeht (man kann nachrechnen, daß er etwa eine Einwohnerzahl von 25—30000 zugrunde legt), gegenüber dem modernen Großstaat! Nun, so töricht wird wohl niemand sein, daß er in der Politeia oder in den Nomoi Rezepte für die heutige Staatsführung sucht und sie den maßgebenden Männern anbietet. Aber es geht heute um die Politisierung der Jugend und in der höheren Schule im besonderen um eine *vertiefte* politische Bildung; da ist vieles von dem, was im Platon steht, als „Paradeigma" hervorragend geeignet. Paradeigma: das ist das, was man zur Veranschaulichung und Klärung so daneben zeigt. Was das didaktisch und erzieherisch bedeutet, brauche ich hier nicht auszuführen.[3])

1) II 37 (Hude).

2) z. B. Staat 520 A. Ich zitiere Platon nach der Teubnerausgabe von Hermann.

3) Platon selbst spricht sich einmal darüber aus in seinem Politikos (277 E ff.), indem er die Anwendung eines derartigen „Gegenbildes" an dem Verfahren klarmacht, mit dem man die ABC-Schützen lesen lehrt. Wenn sie die einzelnen Buchstaben oder ganz kleine Buchstabengruppen kennen und von einander unterscheiden und nun vor längere Wörter

Den 30. Januar 1933 wird niemand verstehen, der nicht die Geschichte der vorangegangenen zwei Jahrzehnte kennt. Genau so bleibt uns Platons Staatsauffassung im wesentlichen unverständlich, wenn wir uns nicht einen Augenblick darauf besinnen, wo er geschichtlich steht. *In einer sich auflösenden Welt.* Krieg, Revolution und Gegenrevolution sind über Athen hinweggegangen. Alles historisch Gewordene ist von einer ungeheuren Flutung erfaßt, alle Werte sind mit hineingerissen und der Zersetzung preisgegeben. Über die brüchig gewordenen Bindungen in Weltanschauung und Recht und Sitte erhebt sich ungehemmt der einzelne, um sich mehr und mehr herauszulösen aus der Gemeinschaft. Die Grundlagen alles staatlichen Lebens sind im tiefsten erschüttert. Die Demokratie, die einmal — unter Perikles — die vollkommenste Verkörperung des griechischen Staatsgedankens gewesen war, ein einzigartiges Zusammenspiel von Freiheitsliebe und Staatsgesinnung, ist von innen heraus, an der *Masse* zugrunde gegangen. Jhrer Aufgabe, einem wahrhaften, der Gleichheit und Freihheit *aller* dienenden, aber sich selbst behauptenden Staatswillen Geltung zu verschaffen, ist sie längst nicht mehr gewachsen; in den Händen gewissenloser Demagogen ist sie bei der Verschärfung der Klassengegensätze ein ungemein gefährliches Instrument geworden, mit dem man es jederzeit in der Hand hat, die Begehrlichkeit der Massen aufzustacheln und wachzuhalten. Die Ausübung der politischen Rechte gilt nicht mehr als Dienst am Gemeinwesen, sondern als Geschäft. Betrachtet es doch nachgerade jeder als sein gutes Recht, auch bei der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten zu allererst an den eignen Vorteil zu denken und, wie es einmal bei Aristophanes heißt, 'irgendwie am Gemeinbrei mitzulöffeln'[1]) oder, wie der Wursthändler in den Rittern dem Paphlagonier vorwirft, 'dem Demos, wenn er einmal ein Schläfchen macht, das Fett von der Suppe abzuschöpfen und mit Staatsgut sich die rechte und die linke Tasche zu füllen'[2]).

Wir stehen vor einer ganz natürlichen, innerlich logischen Entwicklung, die wir überall da feststellen können, wo mit dem Prinzip der Demokratie wirklich Ernst gemacht wird. Es ist nur die Folge und Auswirkung politischer Gleichmacherei, daß sie auf die Verwischung aller Unterschiede auch in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht drängt, selbst wenn die Existenz des Staates als einer res publica, einer allgemeinen Angelegenheit, dadurch in Frage gestellt und der Gegensatz immer schärfer aufgerissen wird zwischen den zwei Staaten im Staat, von denen Plato spricht[3]), die sich im Kampf auf Leben und Tod gegenüberstehen, der Staat der Besitzenden und der Staat der Besitzlosen. Das Stadium des Marxismus ist damit erreicht. Von den grauenhaften Formen aber, in denen sich der Kampf um die Macht in dem engen Raume des antiken Stadt-Staates abspielte, wo jeder Gegensatz sozusagen sich körperhaft auswirken *mußte,* machen wir uns

oder ganze Sätze gestellt werden, die schwerer zu lesen sind, dann macht man es so, daß man das noch nicht Verstandene neben das Einfache, den Buchstaben oder die Silbe, stellt und so erkennen läßt, daß dieses sich als „das Selbe" und doch als ein „Anderes" in der neuen Verflechtung findet. Und nur so, fährt Platon fort, lernen wir auch die „großen und schweren Silben der Welt" lesen. Andernfalls geht es uns wie einem, der im Traum hellsichtig die Dinge erkennt und dann mit dem Erwachen alles wieder vergessen hat.

1) Ekklesiazusen 873. 2) Ritter 824 ff. 3) Staat 422 E.

kaum eine rechte Vorstellung. Der Begriff Staat ist für uns mit dem Besitz derartiger Machtmittel und der Verfügungsfreiheit darüber verbunden, daß eine gewaltsame Erhebung dagegen in normalen Zeiten geradezu aussichtslos erscheint. In den antiken Städten war der Straßenpöbel, selbst unbewaffnet, ein Machtfaktor, der ohne weiteres jederzeit der Staatsgewalt gefährlich werden konnte als das 'zahlenmäßig und durch rein physische Kraft entscheidende Element im öffentlichen Leben', wie Platon ihn nennt[1]); die Gefahr einer Cheirokratie, einer 'Herrschaft der Fäuste' — heute würden wir sagen: einer Herrschaft der Straße — war unter den damaligen Verhältnissen eigentlich immer akut.[2])

Das ist die Umwelt, in die der junge Platon hineinwächst, von der er die entscheidenden politischen Eindrücke empfängt. Daß für ihn, der nach Herkunft und Geisteshaltung durch und durch Aristokrat war, sich bei diesen Verhältnissen keine Möglichkeit zu politischer Tätigkeit bot, würden wir ohne weiteres annehmen, auch wenn er es nicht wiederholt gesagt hätte, in der Apologie, im Gorgias und vor allem in dem 7. Brief der unter seinem Namen gehenden Sammlung, der heute wohl allgemein als echt angenommen wird. Als alter Mann hat er ihn geschrieben, eine Art politisches und philosophisches Testament. Da heißt es[3]) unter anderem: 'Als ich ein junger Mensch war, da ging es mir wie so vielen; ich glaubte, wenn ich mein eigener Herr geworden wäre, mich sofort der politischen Tätigkeit zuwenden zu können. Aber ... da erlebte ich nun dieses ganze Treiben, diese Menschen, die im öffentlichen Leben eine Rolle spielten, diese staatlichen und sittlichen Zustände. Je mehr ich das alles durchschaute und je älter ich wurde, desto größer erschien mir die Schwierigkeit, so in das politische Leben einzugreifen, wie ich es für richtig hielt. Denn ohne einen starken Anhang von Gesinnungsgenossen war es unmöglich, irgend etwas zu erreichen. Ich hatte aber keine, und es war auch nicht leicht, sie zu finden. Denn die Grundsätze und Traditionen, nach denen unsre Väter den Staat verwaltet hatten, die waren nun aufgegeben ... und mit den Gesetzen, den geschriebenen wie den ungeschriebenen, wurde Schindluder getrieben, und es war merkwürdig, wie brüchig alles war. Und so kam es denn: ich, der erfüllt gewesen war von dem leidenschaftlichsten Verlangen, mich politisch zu betätigen, als ich sah, wie alles drunter und drüber ging, da war mir zuletzt, als drehte sich alles vor meinen Augen. Freilich, darüber nachzudenken, wie die staatlichen Zustände gebessert werden könnten, davon konnte ich nicht lassen und auf den Zeitpunkt zu handeln wartete ich von Jahr zu Jahr. Zuletzt aber kam ich zur Überzeugung: es gibt in Wirklichkeit keinen Staat mit guter Verfassung. Überall sind die politischen Verhältnisse geradezu unheilbar, *wenn nicht ein wunderbarer Zufall einen Aufbau auf ganz neuer Grundlage ermöglicht*. Und so sah ich mich genötigt, mit einem Preis der echten Philosophie es offen auszusprechen, daß sie allein es möglich macht, das Rechte im Staat und im persönlichen Leben zu erkennen, und daß die Menschen aus dem Elend nicht herausfinden, *ehe nicht*

1) Staat 565 A.

2) Der Ausdruck findet sich bei Thukydides (III 83, 1), wo er im Anschluß an die Schilderung der Parteikämpfe in Kerkyra eine förmliche Psychologie des Bürgerkrieges entwickelt. 3) 324 B ff.

die wirklichen Philosophen zur politischen Macht kommen oder durch eine göttliche Fügung die Regierenden wirkliche Philosophen werden.'

Was soll dieses Paradoxon? Ebenso zugespitzt steht es genau in der Mitte der Politeia[1]) und — darüber kann kein Zweifel sein — der Aufbau des Ganzen, die Gedankenführung zielt dort geradezu auf diesen seltsamen Satz. Tatsächlich haben wir hier den Kernpunkt der Platonischen Staatsauffassung, von dem insbesondere das Verständnis des großen Werkes abhängt, das wir nach Aristoteles als Platons „Staat" zitieren. Sind wir dazu überhaupt berechtigt? Der Dialog beginnt mit einer Untersuchung des Begriffs 'Gerechtigkeit' und endet mit einer gewaltigen Vision, einem Jüngsten Gericht im Jenseits, und beidemal geht es um Aufgabe und Schicksal der Einzelseele. Was hat das mit dem Staat zu tun? Und eine seltsame Stelle im 7. Buch scheint in die gleiche Richtung zu weisen. Es ist dort von der philosophischen Ausbildung der Wächter die Rede, und Sokrates, der das Gespräch wie immer leitet und in dessen Äußerungen wir im allgemeinen Platons eigene Meinung erkennen dürfen, führt dabei aus: 'Für diese Ausbildung sind nur junge Menschen geeignet, die keine verkrüppelte Seele haben, sondern geistig wie körperlich gerade gewachsen sind, keine Bastardseelen, sondern von Adel und Haltung; wenn wir bei dieser Auslese nicht vorsichtig sind, bringen wir die 'Philosophie' in Mißkredit. Mit dieser Äußerung — so meint er gleich darauf — hatte ich vor allem die 'Philosophie' im Auge, und zu sehen, wie man sie mißhandelt, die es nicht verdient, das hat meinen Unwillen und Zorn erregt, und ich habe mich *vielleicht allzu ernsthaft und scharf*[2]) *ausgedrückt* und habe dabei ganz vergessen, daß wir in einer *scherzenden Unterhaltung*[3]) begriffen waren'. Nun, der Gegenstand dieser scherzenden Unterhaltung ist — der Staat. Und doch hat Aristoteles natürlich recht, wenn er Platons Werk als die Bücher 'vom Staat' zitiert. Die Unterhaltung über die Frage 'Was ist Gerechtigkeit'?, mit der das Werk beginnt, führt zu keinem brauchbaren Ergebnis, und da meint Sokrates etwa[4]): 'Was wir hier untersuchen, das verlangt ungewöhnlich scharfe Augen. Solche besitzen wir nicht, und da müssen wir so verfahren, als hätte uns jemand aufgefordert, eine Schrift, die in kleinen Buchstaben geschrieben ist, von weitem zu lesen; aber unsere Augen sehen nicht so weit. Da bemerkt einer plötzlich, daß dieselbe Schrift auch anderswo aufgezeichnet ist, in viel größeren Buchstaben, und sie hebt sich auch stärker vom Hintergrunde ab. Das ist doch ein seltener Glücksfall; denn nun können wir das Großgeschriebene zuerst lesen und dann prüfen, ob die kleinere Schrift dasselbe bedeutet. So wollen wir den Begriff der Gerechtigkeit zunächst nicht in der Seele des einzelnen aufsuchen, sondern da, wo er in großen Buchstaben aufgezeichnet ist, *im Staat*'. Im Staat, als der Sichtbarmachung, der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit. Und wenn wir ihn einmal so denken, in unserer Vorstellung ihn so aufbauen, wie er dieser seiner Bestimmung am nächsten kommt, dann wird uns daraus — um wieder mit Platon zu sprechen, die Idee der Gerechtigkeit 'aufflammen, wie der Funke aus dem Feuerstein'.[5])

Hier ist der Standort, der für die Beurteilung der platonischen Staatsauffassung einzig in Frage kommt. Vernunftstaat, Idealstaat, Staatsutopie: das sind

1) Staat 473 D. 2) 536 B ἐντεινάμενος λόγον. 3) ebd. 4) 368 C ff. 5) 435 A.

alles ganz falsche Vorstellungen, aus einer liberalistischen Grundhaltung heraus wohl verständlich, aber man tut gut, sie einfach beiseite zu schieben, wenn man dem großen Denker gerecht werden will. Nein, seine Politeia ist ein ernst gemeintes *Staatsprogramm.* Er selbst hat ausdrücklich und wiederholt davor gewarnt, es aufzufassen als einen bewußten Idealentwurf, als eine Darlegung, 'frommer Wünsche'[1]), aber der Staat ist ihm nicht *Selbstzweck, ebensowenig wie heute uns,* hinter dem Politischen steht ihm das 'Metapolitische', hinter der Polis der *Mensch,* allerdings — das wäre ein grobes Mißverstehen — *nicht* im Sinne des Individualismus und a u c h n i c h t im Sinne eines uferlosen Menschheitsgedankens (für das frühgriechische Denken ist und bleibt der Mensch das *ζῷον πολιτικόν,* das 'politische Wesen', d. h. das Wesen, das nur im Staat und durch den Staat sich vollenden und verwirklichen kann), nein, *der Staat ist für Platon gegründet und gebunden im Kosmos.* Am großartigsten ist dieser Gedanke noch einmal aufgegriffen im späteren Politikos, und zwar in der Form des Mythos, in die er so oft seine tiefsten Gedanken versteckt hat. Das All — so etwa wird dort ausgeführt — bewegt sich in alle Ewigkeit im ungeheuren Kreise, aber die Zeiträume, in denen der Gott am Weltensteuer sitzt, wechseln mit solchen, in denen der kosmische 'Steuermann gleichsam den Rudergriff losläßt und sich auf seine Warte zurückzieht'. Dann geht alle Bewegung nach der entgegengesetzten Seite, dem Zustand der uranfänglichen Verwirrung zu. Auch bei den Menschen. Die weißen Haare der Alten werden wieder schwarz, die Wangen der Bärtigen glätten sich wieder, die Leiber der Jugendlichen werden wieder ganz zart und von Tag zu Tag kleiner, bis sie die Natur der kleinen Kinder annehmen und ihnen wieder gleich werden an Leib und Seele. Es besteht dann die Gefahr — ich greife nur einzelnes aus dem Mythos heraus, der mit unvergleichlicher Bildkraft gestaltet ist — daß das All sich auflöst und eingeht 'in den Ort der Unähnlichkeit', bis der Steuermann sich wieder ans Steuer setzt. Was aber in dieser Weltepoche der Gottesferne geschieht, das Ungerechte und Böse, erklärt sich ohne weiteres aus der Weltumkehr, was es aber noch an Gutem gibt, das ist Erinnerung an den früheren Zustand. Die Menschen aber — heißt es dann zuletzt — müssen ihre Führung und die Sorge um sich selbst in die Hand nehmen, 'ebenso wie der Kosmos, mit dem zusammen sie folgen und nachahmen'.[2]) Jetzt verstehen wir: in diesem *kosmischen* Sinn ist der Staat, wie ihn Platon 'dichtet'[3]), ein Paradeigma, und vieles von dem, was dabei gesagt wird, ist ihm Sinnbild, Sinn-Bild, das zeitgebundene, vergängliche Form- und Gestaltwerden eines unvergänglichen Sinngehaltes.

Jetzt verstehen wir auch das paradoxe Stichwort: Philosophie und politische Macht müssen zusammentreffen als Vorbedingung einer Besserung des staatlichen Lebens. Wer darin einen 'Exzeß des philosophischen Selbstbewußtseins' erblickt wie Jakob Burckhardt, dem bleibt das Verständnis Platons ewig verschlossen. 'Philosophie': für uns ist das Wort zu einer leeren und schalen Vokabel geworden. Nehmen wir es in der tiefen, lebendigen Bedeutung, die es für Platon noch hatte, als den blutvollen Drang nach Erkenntnis, als das Wissenwollen um

1) Staat 540 D *μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι.*
2) 274 D. 3) 501 E.

letzte Zusammenhänge, als das auf die Höhe einer Weltanschauung gehobene Denken, das alle Lebensordnungen durchdringt und formt, dann hat der Gedanke nichts Überraschendes mehr. *Weltanschauung und Staat:* nun, der Nationalsozialismus *ist* zu allererst eine Weltanschauung, wie es kein anderer als der Führer selbst auf dem letzten Parteitag wieder ausgesprochen hat, und der Staat ist für ihn nicht Selbstzweck, sondern 'der lebendige Organismus eines Volkstums, der die Erhaltung dieses Volkstums nicht nur sichert, sondern es auch durch Weiterbildung seiner geistigen und ideellen Fähigkeiten zur höchsten Freiheit führt'.[1]) Nur auf dem Boden dieser neuen Weltanschauung läßt sich der neue Staat bauen. Das ist genau das, was Platon als letztes meint: seine Weltanschauung gipfelt im *ἀγαθόν*, in der Idee des Guten, und sein Staat ist nichts anderes als der Versuch, diese Idee zu verwirklichen.[2]) Das eine ist ohne das andere für ihn undenkbar. Wenn einer, dann hat er in seinem Persönlichsten den *gegebenen* Staat als Schicksal erlebt (fast in jedem Satz der Apologie, in jeder Zeile des Gorgias zittert das nach), den Staat als geschichtliche Gegebenheit und Wirklichkeit, als Willensausdruck der in der sozial gegliederten Gesellschaft jeweils herrschenden Kräfte und dadurch hineingerissen in die ewig flutende Bewegung der sozialen Schichten. Es bleibt das unvergängliche Verdienst Platons, daß er hier ein Problem gesehen hat, daß ihm die innere Spannung in den Begriffen Gesellschaft und Staat zum Bewußtsein gekommen ist, auch wenn es ihm nicht darauf ankommt oder noch nicht gelingt, sie begrifflich scharf zu fassen. Erst von hier aus konnte er dazu kommen, daß ihm der Staatsgedanke aufging als *Forderung einer höheren und allgemeinen Gerechtigkeit* im Gegensatz zu seiner Auffassung als positiver geschichtlicher Rechtsordnung. Es zeugt wahrhaftig für die Tiefe und Tragweite dieses Gedankens, daß wir heute unmittelbar daran anknüpfen können.

Wenn Platon, wie es zunächst scheint, eine Theorie über die Entstehung des Staates entwickelt, so darf man das nicht dahin mißverstehen, als sei es ihm mit diesem 'Mythos'[3]) um Historie oder Prähistorie zu tun. Nicht in irgendeiner geschichtlichen Wirklichkeit, als Ergebnis dieses oder jenes geschichtlichen Ablaufs sucht er den Staat, um ihn etwa nach positivistischer Auffassung da zu finden, wo eine Gesellschaft in einer mit Souveränität ausgestatteten Willens-, Macht- und Rechtseinheit organisiert ist, er sucht ihn in der höheren 'Wirklichkeit des Denkens'[4]), als *Gestaltwerden einer Idee:* der Idee der Gerechtigkeit, und da erhebt sich jetzt die entscheidende Frage: *Was ist Gerechtigkeit?*

Platon geht davon aus, daß die Gesellschaft naturnotwendig sich gliedert und differenziert. Das ist für ihn eine Grundtatsache, über die keine Überlegung hinwegtäuschen, an der kein gewaltsamer Versuch etwas ändern kann. Diese Gliederung in soziale Schichten, Gruppen, Stände oder wie man es nennen will, ist doch wohl der Ausdruck eines Naturgesetzes, das für das menschliche Zusammenleben ausschlaggebend ist; der Staatstheoretiker, der nicht damit rechnet,

1) Adolf Hitler, Mein Kampf 1933, S. 434.

2) *δημιουργοὶ ἐλευθερίας* «Hersteller der Freiheit» nennt Platon die «Wächter» seines Staates 395 C.

3) *ἡ πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ* 501 E. 4) *γιγνομένην λόγῳ* 369 A.

verliert den Boden der Wirklichkeit unter den Füßen. Gerechtigkeit: das kann also für Platon nicht soziale und politische Gleichmacherei bedeuten, sie hebt die gesellschaftlichen 'Stände' nicht auf, sondern setzt sie geradezu voraus, bindet sie aber — das ist das wesentliche — so wirksam an die Staatsidee, daß sie nicht in Versuchung kommen, sich als Organe eines 'Klassen'-Kampfes zu fühlen. Auf dieser höheren, politischen Ebene wird also das Differenzierende 'aufgehoben' dadurch, daß jedem Stand zwar nicht das *gleiche*, aber *sein* Maß von Wohlfahrt und Glück ebenso wie von Pflicht und Leistung zugemessen ist *einzig und allein im Hinblick auf das Wohl des Ganzen*. Das Suum cuique des preußischen Königtums ist hier zum erstenmal Staatsgrundsatz geworden. Immerhin könnte man fragen: ist mit den Voraussetzungen, die Platon bestehen läßt, nicht immer noch den auseinanderstrebenden Kräften im staatlichen Leben ein viel zu großer Spielraum gelassen, kommt hier das Verbindende, das Wir, nicht immer noch zu kurz gegenüber dem Trennenden, dem Ich? Von der Antwort auf diese Frage hängt alles ab. Und Platon *gibt* die Antwort. 'Du hast ganz vergessen, mein Freund, daß unsere Verfassung gar keinen Wert darauf legt, daß es *einem* Stand im Staat besonders gut geht, sondern sie bemüht sich darum, die Wohlfahrt *allen* zukommen zu lassen, indem sie versucht, die Bürger zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen durch Überredung wie durch Zwang, und darauf hinwirkt, daß sie einander mitteilen von dem Nutzen, den sie der Gemeinschaft zu erweisen in der Lage sind, und indem sie *Männer von solcher Gesinnung selbst in den Staat hineinbringt*, nicht um sie dann gehen zu lassen, wohin jeder will, sondern um sie zu benützen zur *Bindung des Staates*'.[1]) Hier wird also nach Platons Auffassung aus Gesellschaft *Staat*. Damit, daß in *einem* Stand bewußt und gewollt der reine Staatsgedanke sich verkörpert: im Stand der 'Wächter', wie er ihn nennt. Sie sind ihm die Träger der Staatsgewalt wie der Staatsidee. Alle politische Macht liegt in ihrer Hand, insofern als die besten unter ihnen zu Regierenden im engeren Sinn berufen sind. Es gilt hier einem Mißverständnis vorzubeugen, das naheliegt, aber Platons Absichten ins genaue Gegenteil verkehren würde. Der Stand der Wächter und Regierenden hat mit den bestehenden oder sozusagen vorgefundenen sozialen und wirtschaftlichen Klassen nicht das geringste zu tun; er erscheint als neues Element im Staat, ohne jede Vorbelastung mit den überkommenen Gegensätzen, und nur dadurch, daß er in voller Unabhängigkeit dasteht, nicht hineingezogen und verflochten in die Interessen der wirtschaftenden und erwerbenden Gesellschaft, nur dadurch, daß er sich nicht als Exponent einer Klasse oder Partei betrachtet, sondern sich der Gemeinschaft verpflichtet und verantwortlich fühlt, ist er geeignet und berufen, der Träger eines weltanschaulichen Willens zu werden und eines darauf beruhenden Staatsgedankens. Mit anderen Worten: der Staat als Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit ist da Tatsache geworden, wo unter Überwindung des *Klassen*staates mit dem Grundsatz der 'geometrischen Gleichheit'[2]) Ernst gemacht wird.

In dem Athen der damaligen Zeit, das die Demokratie und alles, was man unter demokratischer Freiheit versteht, in einer Form verwirklicht hatte, wie die Welt

1) Staat 519 E ξύνδεσμος τῆς πόλεως. 2) ἰσότης γεωμετρική.

sie vielleicht seitdem nicht wieder erlebt hat, in dem Athen, das 'mehr als ihm gut war am ungemischten Trank der Freiheit sich berauscht hatte'[1]), war der Gedanke des organisch gegliederten und in sich gebundenen Staates etwas unerhört Neues und geradezu Revolutionäres. Die politische Entwicklung auf griechischem Boden hat Platon damit kaum irgendwie beeinflußt, und doch war es ein Gedanke 'voller Zukunft'. Heute, wo es um die innere Durchbildung, um die geistige Untermauerung des nationalsozialistischen Denkens geht, drängen sich die 'Gegenbilder' aus Platons Gedankenwelt geradezu auf. Wenn er in dem bedeutsamen von *Dietrich* bei der Eröffnung der neuen Kölner Universität gehaltenen Vortrag über die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus entschieden zu kurz gekommen ist, so lag das vielleicht mehr an den äußeren Umständen. In dem Sinnspruch jedenfalls, den Ernst *Bertram* für dieselbe Kundgebung verfaßt hatte, war deutlich genug auf Platon hingewiesen: 'Wissen weckt Wächter dem Land'. In der nationalsozialistischen Auffassung des Staates als Mittel für den Zweck, eine Gemeinschaft physisch und seelisch gleichgearteter Menschen zu erhalten und zu fördern, als umfassendste Erziehungsanstalt für ein neues Geschlecht, das seine Entscheidungen trifft mit der Sicherheit des Blutes, nicht des Verstandes, als Möglichkeit, die schöpferischen Kräfte der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu binden und fruchtbar zu machen — auf Schritt und Tritt stoßen wir hier auf Gedankengänge Platons. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß Adolf *Hitler* ihn selbst gelesen hat, aber 'wenn wir heute Wert darauf legen, den Nationalsozialismus anderen Nationen, die in einer anderen Welt der Gefühle und Gedanken leben, begreiflich zu machen und Verständnis für ihn zu erwecken'[2]), dann hat eine zufällige, vielleicht unbewußte Begegnung zwischen ihm und dem tiefsten Denker der Antike eine noch größere Bedeutung. Platon ist eine geistige Großmacht, und seine Bundesgenossenschaft sollten wir nicht unterschätzen.

Von einem ganz Großen kann man auch da lernen und da vielleicht am meisten, wo man nicht mehr bis ins einzelne mitgehen kann, weil vielfach gerade hier die Motive seiner Auffassung am deutlichsten hervortreten. Das gilt besonders von Platons Ausführungen über den Stand der Wächter. Er ist sich ganz klar darüber, daß mit dem Besitz der politischen Macht eine außerordentliche Gefahr verbunden ist. Durch ein Bild sucht er es zu verdeutlichen. Dem Hirten helfen seine Hunde die Herde bewachen und vor Wölfen schützen, aber wenn sie selbst verwildern und vom Hunger gepackt werden, dann ist es denkbar, daß sie aus Hunden zu Wölfen werden und ihrerseits die Herde anfallen. Gibt es eine Gewähr dafür, daß die Wächter des Staates nicht ebenso die ungewöhnliche Macht, die ihnen auvertraut ist, zum Schaden der Gemeinschaft mißbrauchen? Damit, daß sie zum Staatsgedanken *erzogen* werden, so wichtig das ist und so eingehend das Erziehungsproblem erörtert wird, damit allein ist es nicht getan. Platon war sich der Grenzen aller Erziehungskunst bewußt und hielt deshalb stärkere Sicherungen für erforderlich. Zu diesem Zweck zieht er einen scharfen Trennungsstrich zwischen seinen Wächtern und den erwerbenden und wirtschaftenden Ständen,

1) Staat 562 D. 2) Dietrich in dem genannten Vortrag.

dem Bürgertum. Die Wächter wohnen abseits vom Erwerbsleben, in 'Kasernen' und nicht in 'Geschäftshäusern'[1]), in Kasernen, die aber zugleich Gymnasien und Universitäten sind, in einer harten, unerbittlichen Zucht des Körpers und des Geistes, in einer 'Schule des Gehorsams'[2]); sie werden vom Staat auskömmlich unterhalten, aber sie besitzen nur das Allernotwendigste an Privateigentum, kein Gold und kein Silber, und sie müssen darauf verzichten, eine eigene Familie zu gründen. Der Verkehr der Männer mit den Frauen ist staatlich geregelt, nach den Grundsätzen der Zuchtwahl, mit dem ausgesprochenen Zweck der Rassenveredlung. Der Nachwuchs, der daraus hervorgeht, wird sofort vom Staat übernommen und für den Staat erzogen, ohne daß die Eltern ihre Kinder kennen und die Kinder ihre Eltern. Jeder Heranwachsende soll in der ganzen vorhergehenden Generation seine Eltern sehen und achten, jeder Ältere soll sich für die ganze jüngere Generation als *seine* Kinder verantwortlich fühlen. Mit dem Wegfall von Mein und Dein, von individuellem Glück und persönlichem Schicksal soll unter den Herrschenden aller Streit und Neid, alle Unzufriedenheit und Begehrlichkeit ausgelöscht werden und damit jeder Anreiz, die Macht, die man besitzt, zum Nachteil der Beherrschten zu mißbrauchen. Auf dieser höheren Ebene also, *im Staat* wird alles Unterscheidende überwunden: hier gibt es keine Regierenden und Regierten mehr, oder gar Herrscher und Untertanen, sondern nur Staatsbürger, und es ist nur Eines, was sie unterscheidet und ihnen den *Rang* zuweist: ihre Aufgabe gegenüber der Gemeinschaft. Die beiden ersten Stände, die „Philosophen“ und die „Wächter“ sichern den Staat in seiner Idee und in seiner Verwirklichung, Platon nennt sie die 'Retter' und 'Helfer'; der dritte Stand, der die Masse der Erwerbstätigen umfaßt, gibt dem Staat die physische materielle Grundlage, es ist der Stand der 'Ernährer' oder 'Lohngeber'.

Kann sich der Kommunismus auf Platon berufen? Tatsächlich hat man ihn seit Aristoteles vielfach in diesem Sinn aufgefaßt. Ein seltsames Mißverständnis, das sich nur dadurch erklärt, daß man einzelne Sätze aus dem Zusammenhang gerissen und deutliche Winke unbeachtet gelassen hat. Die Ausführungen Platons beziehen sich nur auf die Philosophen und Wächter, die beiden Stände, die für seinen Staat das Entscheidende sind; von dem dritten Stand, also der Masse des Volkes, spricht er überhaupt nicht. Wir haben nicht die geringste Veranlassung anzunehmen, daß er auch ihm Privateigentum und Ehe nehmen und damit die Grundlagen der Gesellschaft umkehren will. Nein, über die Grenzen des Möglichen gab sich Platon ganz gewiß keiner Täuschung hin; eine Fülle von feinen Beobachtungen gerade in der Politeia zeugt von einem ungewöhnlich scharfen Blick für die Tatsachen und Bedingungen der wirklichen Welt. Was hat ihn dann aber veranlaßt, die beiden ersten Stände gesondert zu behandeln und für sie kommunistische Einrichtungen zu fordern? Auf sie verlagert und verteilt sich alle politische Macht, in diesem Sinn sind sie aus der Gemeinschaft herausgehoben, aber in diesem Herausgehobensein liegt auch ein verstärkter, natürlicher Anreiz, sich der Gemeinschaft zu entziehen. Die *Bindung an den Staat* — und das ist

1) 'Häuser, in denen man Geld verdient' Staat 415 E.

2) Der Ausdruck in Plutarchs Lykurg (16): μελέτη εὐπειθείας.

für Platon das Ausschlaggebende — muß also hier besonders stark und wirksam sein. Das ist nur dadurch zu erreichen, daß *in diesem Fall* der wirtschaftliche und soziale Individualismus grundsätzlich ausgeschaltet, gleichsam an der Wurzel abgeschnitten wird. Wie wenig das mit dem landläufigen Kommunismus zu tun hat, mag man daraus ersehen, daß dieser *von unten* kommt und *haben* will; der Staat der 'geometrischen Gleichheit' beginnt *oben* und fordert zunächst hier Entsagung und Verzicht. Adeimantos, der in diesen Partien das Gespräch mit Sokrates führt, meint zu diesem Gedankengang: Damit wirst du deine Wächter und Regierenden, die doch den Staat in der Hand haben, kaum glücklich machen. Die Antwort darauf trifft den Kern der Sache: 'Vielleicht werden sie auch so die glücklichsten sein; im übrigen gründen wir unseren Staat nicht zu dem Zweck, daß für das Glück eines einzelnen Standes im besonderen Maß gesorgt werde, wir sehen einzig und allein auf die Wohlfahrt des Ganzen.'[1]) Nietzsche hat das einmal so ausgedrückt: Die künftigen Herrscher sollen es schlechter haben als die Arbeitenden und Beherrschten.

Darf man das, was Platon über die Aufhebung von Privateigentum und Ehe bei seinen Wächtern ausführt, überhaupt in vollem Ernst nehmen? Ich weiß es nicht. Man hat ihn den größten *Dichter* der Griechen genannt, und tatsächlich kommt man oft bei ihm in Verlegenheit, wenn man sagen soll, wo das logisch fortschreitende, 'eigentliche' Denken aufhört und das Schauen und Gestalten von Bildern und Visionen beginnt. Es wäre nicht undenkbar, daß auch hier unter der Hand in seiner Darstellung die *Forderung* sich verschoben hat zur *erfüllten und gesteigerten Wirklichkeit.* Bei einer späteren Gelegenheit, im Eingang des Timaios[2]), hat er das Ergebnis seiner Ausführungen über den Staat zusammengefaßt, und da ist die Ironie nicht zu verkennen, mit der von der Aufhebung des Privateigentums und von der Frauengemeinschaft gesprochen wird. Er meint, das bedarf eigentlich nicht mehr der Erwähnung; denn *etwas derartiges prägt sich am leichtesten dem Gedächtnis ein.* Was Platon erkannt hat, ist 'die wahre Aufgabe der Regierenden'. Die äußere Form und die Sicherungen, unter denen er sich die Verwirklichung denkt, ist ihm vielleicht auch in diesem Fall Spiel und Sinnbild.

Wenn heute, wie es scheint, der demokratische Staatsgedanke in der ganzen Welt abgewirtschaftet hat, so darf man wohl daran erinnern, daß Platon der erste war, der die allerschärfsten Argumente gegen diese Staatsform geprägt hat, die 'erfüllt ist von Liberalismus und Redefreiheit' ('so heißt es wenigstens', setzt er ironisch hinzu) 'und es jedem gestattet, sein Leben nach Belieben einzurichten', gleichsam 'ein Warenhaus voller Verfassungen, von denen sich ein jeder für den persönlichen Bedarf die aussuchen kann, die ihm am besten gefällt'.[3]) Die Demokratie — das ist Platons Überzeugung, der er immer wieder Ausdruck gibt — scheitert am *Problem der Führerauslese,* dem er schlechthin entscheidende Bedeutung beimißt. Mit dem demokratischen Gewerkschaftsführer ist es jedenfalls nicht gelöst, 'der uns nichts zu sagen weiß' — ich zitiere![4]) — 'als das, was die Masse hören will, und dies dann als politische Weisheit ausgibt. Das kommt mir so vor, als wenn jemand die Begierden und Leidenschaften eines großen und

1) Staat 420 B. 2) 18 C. 3) 557 B ff. 4) 493 A f.

starken Tieres, das er füttert, studierte, wie man ihm nahekommen und es berühren darf, und wann und bei welcher Veranlassung es wild wird und wann es gut gelaunt ist, und bei welchem Anlaß es Laute von sich zu geben pflegt und welche Laute von anderer Seite es nur zu hören braucht, um sich zu beruhigen oder aufsässig zu werden, und er wollte, wenn er das alles in langem Verkehr und mit viel Zeitaufwand studiert hat, das als Weisheit ausgeben und ein System daraus machen ... In Wahrheit aber weiß er nicht, was gut oder schlecht, recht oder unrecht ist, sondern alle seine Benennungen sind abhängig von den Meinungen des großen Tieres'. Platons *soziale Aristokratie* beruht nicht auf dem Zufall der Geburt, im Sinne des Herauswachsens aus einer bestimmten sozialen Schicht, sie ist eine Aristokratie des Geistes und Charakters, des Blutes und der Rasse, und 'nur wer im Knaben- und Jünglings- und Mannesalter erprobt ist und ohne Makel daraus hervorgeht, den soll man als Wächter und Herrscher des Staates bestellen'.[1]) Ausgeführt ist der Gedanke in dem wundervollen Mythos vom *mütterlichen Boden* drunten in der Erde, aus dem wir emporsteigen. Da heißt es zum Schluß:[2]) 'Ihr seid alle Kinder dieser *einen* Mutter und Brüder im Staat; aber der Gott, der euch formte, hat den zur Herrschaft Berufenen Gold beigemischt, das sind daher die wertvollsten und gediegensten, Silber dagegen den künftigen Wächtern und Eisen oder Erz den Ackerbauern und Handwerkern. Als einem bestimmten Stand zugehörig, werdet ihr nun im allgemeinen auch Kinder erzeugen, die euch ähnlich sind, aber es wird auch geschehen, daß aus dem Gold Silber und aus dem Silber Gold wird und so auch im übrigen. Und da gebietet nun der Gott als erstes und ganz besonders den Herrschenden, daß sie über nichts so sorgsam wachen und auf nichts so scharf achten wie darauf, welches Metall der Seele ihrer Kinder beigemischt ist, und wenn sie ein Kind haben, dessen Seele Eisen oder Erz enthält, dann dürfen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern müssen ihm den Rang zuweisen, der seiner Veranlagung entspricht und müssen es in den Stand der Ackerbauer und Handwerker stoßen, und andererseits, wenn hier ein Kind heranwächst, das Gold oder Silber als Beimischung in der Seele hat, dann muß man es auszeichnen und hinaufbringen zu den Wächtern und Helfern. Ein altes Orakel sagt, daß der Staat dann zugrunde geht, wenn Eisen oder Erz über ihn wacht'. Nur diese sozialaristokratische Auslese, die unter Ablehnung des demokratischen Massenwahnes 'nicht auf dem Gedanken der Majorität, sondern auf dem der Persönlichkeit aufbaut'[3]) ist geeignet, 'den besten Köpfen die Führung und den höchsten Einfluß im Volke'[4]) zu sichern, die Staatsmänner zu formen, die nach dem Ausdruck der Politeia[5]) 'die Schöpfer der Freiheit' sein werden. Es ist einer der Grundgedanken des völkischen Staates, mit dem Plato sich hier berührt, auch in der *Formulierung*, wie sie heute wieder ihren Ausdruck findet in dem — nordisch urverwandten — *Mythus* 'des Blutes und der freien Seele'.[6]) Das letzte und höchste Ziel des Platonischen Erziehungsverfahrens ist die Erkenntnis, die 'Schau' der Idee des Guten, das allein die Kraft hat, die Seele 'vom Werdenden zum Seienden'[7]) hinzuwenden, vom Schein zur

1) Staat 413 E. 2) 415 A ff. 3) Adolf Hitler, Mein Kampf S. 493. 4) ebd.
5) 395 C. 6) Rosenberg, Mythus des 20. Jahrhunderts S. 225. 7) 518 C.

Wahrheit. Nur wer diese höchste Stufe erreicht, ist in Platons Staat zur Herrschaft berufen. Aber wohlverstanden, es ist nicht eine Herrschaft des „Intellekts', wie bei *Hegel*, um die es hier geht. Dieser Bildungsgang, dieses bis zum Alter von etwa 50 Jahren fortgesetzte Bewährungsverfahren wendet sich an den ganzen Menschen und erfordert:[1]) Verstandesschärfe und Willenskraft, Wissensdrang und Ausdauer, Tapferkeit und Treue, Aufgeschlossenheit und Gedächtnisstärke — mit einem Wort: Wuchs und Haltung der Seele und des Leibes, wie sie nicht der 'Bastard[2]), sondern nur der Mensch von Adel und Rasse' aufweist. Ja, von *Rasse*. Und 'wenn die Sorge um die Erhaltung derjenigen rassischen Urelemente, die als kulturspendend die Schönheit und Würde eines höheren Menschentums schaffen, den höchsten Zweck des völkischen Staates darstellt'[3]), wenn also der Rassengedanke geradezu der Kernpunkt der nationalsozialistischen Staatsauffassung ist, dann steht er bei Platon wohl mehr am Rand, aber die Bedeutung, die auch er ihm beimißt, ist trotzdem nicht zu verkennen. Später noch einmal, in den tiefsinnigen Ausführungen des Politikos, in denen nüchterner wissenschaftlicher Ernst und groteske Ironie unentwirrbar ineinander übergreifen im Bemühen, den Begriff Staatsmann abzugrenzen, stellt er fest, daß zu den Wesen, mit denen es die staatsmännische Kunst zu tun hat, die *Maultiere* nicht gehören können, als das elende Produkt einer Rassenmischung; *Gegenstand der 'herrscherlichen' Kunst kann aber nur 'Ungemischtes'*[4]) *sein.*

Das Politische bedeutet nicht einen beliebigen Gedankenausschnitt aus Platons Gedankenwelt, sondern geradezu die Mitte, um die sein Lebenswerk kreist. Aber er selbst wußte wohl und hat es mehr als einmal angedeutet, daß es nicht die Staatsidee ist, die den Staat bildet, sondern eher umgekehrt: die Wirklichkeit der politischen Zustände, wie ein großer Staatsmann sie hinstellt, formt den Staatsgedanken und erzieht zum Staat in dieser Form. Ein Cäsar, ein Friedrich der Große, ein Bismarck und wie die großen Gestalter eines politischen Raumes alle heißen: sie sind zugleich die erfolgreichsten Erzieher zum Staat. Aber eines hat der große Denker vor ihnen voraus: die Fülle der Gesichte, den Prophetenblick in fernste Zukunft. Was Platon als Mythos *und* Logos gedichtet hat, ein großer Teil davon ist heute, nach Jahrtausenden, Wirklichkeit geworden, wie er es geradezu hellseherisch ausgesprochen hat: 'Es genügt ja doch, daß *Einer* kommt, der dazu berufen ist und an den das Volk glaubt, der wird das vollenden, woran ihr jetzt noch zweifelt'.[5]) Und wenn wir an unseren Führer und seine Sendung glauben, dann tun wir es doch zuletzt, weil er nach unserer Überzeugung das besitzt, was nach Platon ein Geschenk der Götter ist an das Geschlecht der Menschen, die Gabe, in dem Vielen das Eine zu erschauen.

---

1) Staat 535. 2) 535 C.
3) Adolf Hitler, Mein Kampf S. 434. 4) 265 E. 5) 502 B.

ZUR WELTANSCHAUUNG RAINER MARIA RILKES

Von Otto Schäfer

Rilkes Werke zeigen in seltener Geschlossenheit das Werden einer Weltanschauung.

In den Gedichtsammlungen 'Leben und Lieder', 'Wegwarten' und 'Larenopfer' keimt sie auf, in 'Traumgekrönt', 'Advent' und 'Mit zur Feier' wächst sie, festigt sich in den 'kleinen Novellen', den Sammlungen 'Am Leben hin', 'Prager Geschichten' und die 'Letzten', bis das Erlebnis Rußlands sie zur Reife bringt. Standen diese frühen Werke unter dem Einfluß vorbildlicher Meister, so waren die folgenden eigener Art und brachten den Symbolismus Rilkeschen Wesens und Rilkescher Sprache zur Vollendung. Den Übergang bezeichnet das 'Buch der Bilder', in dem Gedichte aus beiden Entwicklungsabschnitten nebeneinander stehen. In den 'Geschichten vom lieben Gott' und dem 'Stundenbuche' sucht und findet der Dichter seinen Gott. In den 'Neuen Gedichten' ergreift er vom Diesseits Besitz und gestaltet im 'Requiem' und den 'Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge' sein persönliches Verhältnis zum All und den Menschen. Nach 2 Jahren der Ruhe von unerhörter Anstrengung geht er an die Krönung seines Werkes, die 'Duineser Elegien'. Zehn Jahre brauchte er, um ihre Gedankenfülle im Ringen mit den Geistern ihm wesensverwandter Meister zu läutern und zu bändigen im Wohllaut inhaltsschwerer Worte. Das ist der Sinn der Übersetzungen jener Zeit. Als endlich mit den 'Saltimbanques' der Schlußstein gesetzt war, hatte er 'das Ungeheure' geleistet. Er hatte den Gedankengehalt seines Werkes zu gewaltiger, kostbar geformter Einheit zusammengefaßt. Rilke hatte sich und sein Werk erfüllt. Was nun noch folgte, die 'Sonette an Orpheus', waren Ausdruck reinster Allversöhntheit, war das heitere Ausruhen eines Vollendeten.

Uns aber ist es, die Gabe dieses Mannes an Zeit und Zukunft zu verstehen, nachzuformen im schlichten, knappen Wort, was er so vielfältig uns mitgeteilt.

Die *Kindheit* des Menschen ist der selige, 'vielversprechliche' Idealzustand, der dem Erwachsenen zugleich als verklärte Erinnerung und fernes Ziel vor Augen steht. Als Kind ist der Mensch 'noch eins mit dem All', ist im 'Seienden beruhigt', 'mit Dauerndem vergnügt'. Noch versteht er Dinge und Tiere, kennt und liebt Gott 'mit seinem ganzen Sein', noch ist er 'mit sich einig' und trägt alle Lebensformen 'als Möglichkeit in sich', ohne von ihren Gefahren 'in seiner Seele beschädigt' zu sein. Wer darum ganz er selbst werden, wer 'reich an innerer Fülle' zu den Großen gehören will, der muß 'seine Kindheit innerlich gegenwärtig haben' oder sie 'noch einmal leisten'. Aber dies 'Sein im reinen Raum' und das 'Verlieren an ihn' wird 'beeinträchtigt' durch das allmähliche Erwachen des Verstandes. Der Mensch beginnt sich eine 'Welt eigener Gestaltung zu schaffen'. 'Neugier', Erziehung und Liebe zu den Erwachsenen treiben ihn auf dem einmal betretenen Weg weiter. Endlich steht er als 'seiner selbst bewußtes' Wesen 'gefaßt', d. h. *begrenzt in seinem Sein 'der Welt gegenüber'*. Nicht mehr der Rhythmus des All, sondern der Verstand regelt sein Leben. Der Blick des Menschen hat jetzt eine

'falsche Richtung', das intuitive Schauen ist durch das 'bewußte' verdrängt. Er 'lebt in Unterscheidungen' und 'ist im Abstand', an Stelle des Alls erfüllt ihn die selbstgestaltete, 'trügerische, täuschende' Welt, ein 'rätselvolles Chaos'. Er entbehrt des unmittelbaren Zuganges zu Gott und sieht sich der 'Willkür des Schicksals', der Vergänglichkeit preisgegeben. Aber er spürt auch die unsagbare Gewißheit, daß er das Wesen ist, das 'Gott am nächsten' steht. Er vermag seine Seele durch Liebe zu reifen, so daß er wieder in den All-Gott eingehen und 'Ewigkeit und Dauer' gewinnen kann. Das kündet sich in dem dunklen Drang und der Sehnsucht zu Gott, im Liebeserlebnis, so vergänglich es scheinen mag, den Kindheitserinnerungen, der Beobachtung der Dinge und Tiere, und das Erlebnis 'unendlicher Nächte' bestätigt sie. Ja, selbst 'die Toten künden davon!'

Hieraus ergibt sich für den Menschen die Aufgabe, durch 'Vergeistigung' der sichtbaren Welt in der wahren Liebe des Verzichtes 'zu seinem Tode zu reifen' und wieder mit Gott und dem All eins zu werden. '*Gott und Welt sind wieder in einem Gedanken zu denken.*'

Die *Geringen* haben kaum die Kraft, diese Aufgabe zu lösen. Sie werden 'vom Schicksal zu sehr hin und her geworfen', als daß die Erinnerung an das Kindsein in ihnen mächtig werden, die Frage nach Gott, nach dem Einssein mit dem All und der Sicherheit voraussetzungslosen Daseins sie beunruhigen könnte. Sie nehmen das Leben hin, wie es kommt, 'fühlen kaum den Auftrag zu ihrem Tun'. Unter der 'Peitsche des Schicksals taumeln sie weiter' ohne Rast und Ruh. Aber 'Liebe und Güte, Freundlichsein, Frieden und Glück, Bescheidung und Sehnsucht' sind auch 'in ihrem Sein angelegt'. Seine 'Ähnlichkeit mit dem der Dinge', ihr Sosein, In-sich-Sein rückt sie Gott nahe. Auch sie werden einmal in den großen Seinszusammenhang eingehen, wenn sie jenseits des Todes zu Gott reifen.[1])

Anders der *Held, der Große*. 'Wie der jugendliche Tote', 'wie der Feigenbaum', ist er 'unendlich bereit zur Frucht'. 'Fast tritt er nicht aus dem Kindsein heraus', denn in immer neuer Leistung vollendet er sich. 'Jede Gefahr wird ihm neues Dasein.' Er ist des 'Augenblicks gewärtig' und lebt ihn ganz, alles Sein bejahend. Was ihm entgegentritt, 'verwandelt', vergeistigt er schnell. 'Stets so bereit zu Tod und Frucht', zum Eingang zu Gott.

Die Masse der *gewöhnlichen Menschen* hält die 'Leistung, die die Dinge ihnen zumuten', für ihrer nicht würdig. Sie 'täuschen sich' über Sinn und Ziel des Lebens künstlich 'hinweg' und 'wollen Leid und Tod nicht auf sich nehmen'. Darum wird ihr 'Todsein mühsam und voller Nachholen'. Sie erkennen den Wert des neuen Zustandes nur allmählich, wollen 'immer wieder zur Erde zurückkehren', bis sie endlich 'im Leidland volle Reife erlangen'. Dort wandeln die Toten sich endgültig.

---

1) Dies Ergebnis widerspricht keineswegs dem Inhalte des Stundenbuches, denn es sind nicht die äußerlich Armen und Geringen, die Gott nahe sind, sondern die, denen die Welt als Vergängliches nichts mehr bedeutet, die auch im äußeren Reichtum arm sind, weil sie seinen Unwert erkannt haben. Armut und Reichtum im Sinne Rilkes gibt es bei allen Menschen. Das Urteil darüber hängt davon ab, wie weit sie im Verzicht auf die Güter dieser Welt bzw. in der Vergeistigung, Verwandlung, in der Reife und Erfülltheit des Ichs gekommen sind. Der Held ist in diesem Sinne von vornherein ein Reicher, denn er reift ja schneller als die anderen, 'ihm entspringt leichter überzähliges Dasein im Herzen'.

'Neue Sinne werden ihnen verliehen', mit denen sie 'ihren seligen Zustand erst voll erfassen', um einzugehen 'ins tonlose Los'.

Die Lösung der Lebensaufgabe des Menschen wird bedingt durch sein Verhältnis zu Gott und der Welt. Die Welt besteht aus Dingen, Tieren, Menschen und Erde.

Die *gewordenen Dinge* sind die von Gott unmittelbar geschaffenen, die er ins Leben rief, weil er sein einsames Nur-Selbst-Sein nicht mehr ertrug: 'Dir war das Nichts wie eine Wunde, da kühltest du sie mit der Welt.' Aber die Dinge sind darum nicht außerhalb Gottes, sondern in ihm, 'denn ihm ist alles innen'. Sie 'hängen Gott am Herzen und sind nicht von ihm fortgegangen'. Sie sind 'ganz sie selber', und 'nur mit sich beschäftigt'. Besonders als Kind empfindet der Mensch sie so. Wenn sie ihn später 'fast feindlich verschweigen', ihm nichts zu sagen haben, so liegt dies nur daran, daß der Mensch ihr Sein und Wesen vergewaltigt und durch sein überlautes, verständiges Besserwissen ihre Stimme übertönt. Als Nur-Dinge zwingt er sie in sein Weltsystem hinein, mit dem sie nichts gemein haben.

Neben diesen gewordenen Dingen stehen die *geschaffenen*. Sie verdanken ihr Dasein dem Menschen, gehören aber — da sie aus den von Gott gegebenen Rohstoffen, von dem von Gott geschaffenen Menschen gemacht wurden — notwendig auch Gott an, 'haben Teil am All'.

Gleich den Dingen sind die '*findigen Tiere*' 'Gott am nächsten'. 'Die kleine Kreatur, die immer bleibt im Schoße, der sie austrug', 'die Mücke, die noch innen hüpft', geht noch ganz im Gesetz des großen All auf. Ferner ist schon der Vogel, der 'nur noch in halber Sicherheit' lebt, der Welt und All, 'Diesseits und Jenseits kennt', der zugleich bewußt und unbewußt handelt, den 'sein bewußtes Fliegen oft bestürzt'. Die 'wachsam warmen Tiere', die nicht mehr 'im Schoße sind', traten bereits aus den Seinszusammenhängen heraus. Ihnen ist die 'zweite Heimat', die Welt, 'zwitterig und windig', 'Schwermut erfüllt sie, wenn dunkel die Erinnerung eines glücklicheren Zustandes sie überkommt'. So sehr sie aber dadurch dem Menschen gleichen, eines haben sie ihm doch voraus: sie leben voraussetzungslos und 'zeitlos', sind 'ohne Blick auf ihren Zustand' und Nachdenken über sich und empfinden und kennen noch den Allzusammenhang, den 'die Welt der Gestaltung dem Menschen verbirgt'. Sie 'sehen ins Offene'. 'Der Tod' ist ihnen kein Ende, er 'liegt hinter ihnen'. Gemeinsam mit den Dingen haben sie darum die für den Menschen so bedeutsame Eigenschaft des 'Hinweisens auf Gott' und die Seinszusammenhänge.

Neben Dingen und Tieren bestimmen die *Menschen* unser Sein. 'Die Väter, die Ahnen, liebt der Mensch schon vor seiner Geburt', sie 'leben in seinem Unbewußten'. An sie ist er gebunden, mehr als er selber weiß, und 'sie liebt er in sich'. Was 'in seinem innersten Blute schläft, rauscht und ans Licht begehrt', in Gutem und Bösem, 'verdankt er ihnen'. Wenn die Liebe den Menschen weckt, seine 'Tiefen in Aufruhr bringt', 'regen sich die Väter'. 'Der tote Vater lebt noch lange in dem Ringenden weiter, den er als Knabe so oft in sein größeres Dasein schützend und wegweisend aufnahm.' 'Zwar bauten auch die Mütter alle an seinem Wesen,

und ihr Sein braut dunkel in ihm.' Aber diese Verbundenheit beruht nicht auf der Tatsache des gleichen Blutes — denn Rilke, dem Adelssproß, sind die Väter, der Mannesstamm allein ausschlaggebend — sondern darauf, daß 'die Mütter die Flußbetten des Blutes' sind, 'der Urgrund allen Seins', 'die Schluchten, aus denen der Mensch kam', 'das Tor in die Welt'. 'Die Liebe zur Mutter wurzelt daher wesentlich im Bewußten, und sie sucht vergebens den Sohn, den Mächten seiner eigenen Tiefe, seines Geschlechtes zu entreißen, um ihn in ihrer klaren, freundlichen Welt des Bewußtseins zu bergen.' 'Die Väter sind stärker und behalten den Sieg.' Selbst die Geliebte wird ihrer nicht mächtig. Ihre Bedeutung ist sogar nach Rilkes Anschauung noch geringer im Leben des Mannes als die der Mutter, denn 'ihr Dasein ist nur Anlaß dafür, daß die Liebe zu den Vätern und Müttern, zu dem Chaos in ihm immer aufs neue erwacht'. Niemals vermag die Geliebte diese Liebe zu besiegen. 'Nur wie die Mutter kann sie lindern und durch leisen, selbstlosen Dienst das Fruchtbare verdecken.' Immer muß sie eingedenk sein, daß die Liebe zu ihr 'nur einen kleinen Teil des männlichen Wesens erfaßt', daß ihre Bestimmung sich wesentlich in der Vollendung des Mannes erfüllt, 'auch wenn ihre Liebe von den Sternen stammen sollte'.

Alle *Mitmenschen* aber haben gleich Dingen und Tieren die Aufgabe, durch ihr Dasein auf Gott hinzuweisen: Die Geringen, wenn mitten in ihren, vom Schicksal erzwungenen, sinnlosen Spielen 'der Liebe Antlitz oder ein Lächeln aufsteht', die Gewöhnlichen, wenn sie 'liebend durch alle Schleier und Täuschung hindurch das Göttliche, das All erahnen' oder sich 'reifend vom Geliebten befreien', der Held, wenn er 'seine Taten vollbringt und Begeisterung erweckt', die Toten, wenn sie sich 'den Lebenden in den Dingen mitteilen', die Geliebte, wenn sie als Liebende und Geliebte die Ahnung des Göttlichen im Geliebten weckt, Vater und Mutter, die den Menschen mit der Vergangenheit, dem Urgrund verbinden.

Die *Erde* aber ist endlich der reichste und beste, unerschöpfliche Hinweis, sie ist 'die allen Unsägliche', die dem Menschen immer neue Möglichkeiten der Erkenntnis und Verkündigung Gottes liefert.

Ist somit die gesamte sichtbare Welt eine gewaltige Verkündigung Gottes, so ist sie notwendig zugleich auch dem Einzelmenschen '*stets gegenüber*', als Ganzes wie in ihren Teilen. Für die Welt der Dinge und Tiere, für die Welt des Sichtbaren ergab sich dieses Verhältnis schon oben. Es gilt jedoch auch ohne Einschränkung für den Mitmenschen, ja sogar für die Liebenden. Sie, die sich 'in höchster Entzückung Ewigkeit und Dauer versprechen', die einer den anderen ganz zu erfassen glauben, erkennen nur zu bald, wie sie 'seltsam der Handlung entgehen', daß keiner an den Kern des anderen heranzukommen vermag. Damit wird die Einsamkeit des Menschen bis in ihre letzte Folgerung anerkannt.[1])

Die beiden *Grundbeziehungen zu seiner gesamten Umwelt: Gegenübersein und Hinweisen*, erkennt der Mensch am deutlichsten in der Nacht. Wenn 'die Nach-

1) R. 1901 an E. v. Bodmann: 'Bei Verwerfung oder Wahl der Ehe muß als Maßstab gelten: ob man an der Einsamkeit eines Menschen Wache halten mag, und ob man geneigt ist, diesen selben Menschen an die Tür der eigenen Tiefe zu stellen, von der er nur erfährt durch das, was festlich gekleidet heraustritt aus dem großen Dunkel.'

richt aus Stille', der 'Wind voll Weltraum ihm am Angesicht zehrt', wenn sich 'seine Seele mit Ahnungen erfüllt', und 'die Dinge zu leben beginnen', 'wenn er dem Tode gegenüber steht', dann fühlt er, daß 'irgendwo eine Heimat' seiner wartet und schaudert vor seiner Einsamkeit.

Die erste dieser Grundbeziehungen gilt auch für das Verhältnis zu Gott, so verschiedene Formen es in den Aussagen Rilkes anzunehmen scheint. Auch ihm steht der Mensch gegenüber. Zwei *Grundformen der Transzendenz* sind zu unterscheiden, die wir der Einfachheit halber als *Gott-Engel und Gott-All* bezeichnen wollen. Gott-Engel ist in erster Linie der Gott der Elegien. Er ist 'der Schreckliche', der 'stärkeren Daseins', 'der es gelassen verschmäht, uns zu vernichten', der Bewunderte, dessen 'Stimme niemand erträgt', 'der sich im Wehen der ununterbrochenen Nachricht aus Stille verkündet'. 'Der Furchtbare, dem der Mensch sich dennoch immer wieder singend und preisend zu nähern versucht,' 'dem er einstens gefahrloser nahe stand.' Ihm allein gehört alle Vollendung. Seine Schönheit vermag nur er allein ganz zu erkennen. 'Er nur ist von Dauer' und verleiht Dauer, und ohne ihn wird kein echtes Leben. So fern, so unnahbar ist er, daß es keinen Sinn hat, um ihn zu werben, daß der Mensch sich lieber in prometheischem Trotz in seinem Bereiche, der dem Engel unzugänglich ist, eine 'eigene Welt geschaffener Dinge' baut. Sie hält er 'dem staunenden Engel entgegen', der sie zwar in der Welt umfassen, aber nicht so ausformen kann. In der Ausformung dieser eigengeschaffenen Welt findet der Mensch seine Daseinsberechtigung, die Gott ihm nicht streitig machen darf, wenn er sich nicht selbst aufheben will. Und dennoch ist ihr letzter Sinn 'stets erneuerter Ansturm zu dem Gewaltigen', wie die letzte und tiefste Hoffnung des Menschen bleibt, daß er am Ende seines Lebens, die Anerkennung Gottes finde. Diesen völlig transzendenten Gott, diesen Ganz-Anderen, den 'deus absconditus' des jungen Luther, bestätigt das Stundenbuch.

Daneben kennt es aber auch den in den Elegien zurücktretenden Schöpfer—Gott, den Gott, der das All bedeutet. Er stellte das All aus sich heraus, 'kühlte sich die Wunde des Nichts mit der Welt'. 'Für ihn ist alles innen', die 'Dinge sind in ihm'. Dennoch ist er nicht eigentlich der Welt immanent, sondern unbedingt transzendent, da er die Welt umschließt und hält. Wenn Gott sich auch in der Welt bezeugt, wenn auch die Menschen an ihm schaffen, so ist er doch unendlich mehr als die Welt, auch wenn wir 'nicht reifen, reift sein Reich'. Darum ist auch die Welt als solche nicht göttlich, sondern nur da, wo Gott auf sie einwirkt.

Insofern endlich der Mensch an Gott baut, kann Gott auch als persönlicher Gott aufgefaßt werden. Er bleibt deshalb aber doch wesentlich transzendent. Es handelt sich ja bei der vom Menschen gebildeten nur um eine neue, von Gott ursprünglich geschöpfte Teilform seiner selbst, 'in der Gott niemals zu vollenden ist'.

Der Weg zum Einssein mit diesem transzendenten Gott[1]) oder die '*Heilung*

---

1) E. Gaßner: Grundzüge der Lebensanschauung R. M. Rilkes in Sprache und Dichtung, Bern 1925, stellt 5 Erlebnisphasen des Gottschaffens auf. Diese Aufspaltung des Verwandlungserlebnisses in seine Teile Hingabe, Sicheinsfühlen, Verwandlung, Preisgabe des Objekts, Erfülltheit beachtet nicht ihre Beziehung auf das Ganze Rilkescher Weltanschauung und über-

des Zwiespaltes' zwischen Mensch und All ist unendlich schwer. Das ganze 'Leben des Menschen und sein Totsein vergeht' über der Lösung dieser Aufgabe. Was ihn allein dazu befähigt, ist die Liebe. Sie ist als Uranlage im Menschen vorhanden und entwickelt sich allmählich in ihm. Als *Urliebe* kennt sie keinen Unterschied zwischen Natur- und Kunstdingen. Sie wendet sich vorzugsweise der Vergangenheit, dem Inhalte des 'Urgrundes' zu, aus dem der Mensch stammt. Ihre Bestandteile wie Selbstliebe, Geschlechtsliebe, Gottesliebe, Liebe zu den Ahnen und der Zukunft, haben sich noch nicht voneinander getrennt. Das Kind — und entsprechend der naive Naturmensch — gibt sich noch unbedenklich allem hin und fühlt 'sich eins mit der ganzen Welt', in 'inniger Indifferenz der Seele'.

Diese Urliebe ist auch die Grundlage des *Weltgefühls* des Jünglings. 'Auswahl und Ablehnung' gibt es noch nicht.

In seiner weiteren Entwicklung erlebt der Mensch dann einen Bruch. Wo er eben noch Liebe gab und Liebe empfing, wo er noch 'in Gesellschaft' war, ist er plötzlich grenzenlos einsam. Diesen Zustand zu beseitigen, wendet er sich absichtlich der Welt zu. Seine Liebe zu ihr ist auch jetzt noch gekennzeichnet durch Hingabe und Sich-Einsfühlen. Aber diese Eigenschaften kommen jetzt aus anderer Ursache. War seine Liebe vorher 'absichtslos und wahllos', bescheiden und beschränkt im Ergreifen ihrer Gegenstände und beruhte sie auf dem Bewußtsein der Alleinheit, so will sie die Dinge jetzt besitzen, wählt bewußt aus, ist unersättlich und kommt aus der Sehnsucht nach eigener innerer Fülle. Sie will die Dinge nicht mehr an sich, wie sie sind, sondern so, wie sie sie wünscht. Sie gilt darum in erster Linie der Zukunft, dem Kommenden und Werdenden. Die Liebe hat sich jetzt in ihre Bestandteile zerlegt, die fremd und ohne bewußte Verbindung, ja sich befehdend nebeneinander stehen. Die größte Bedeutung unter ihnen erlangt die Geschlechtsliebe, obwohl sie an und für sich nur einen kleinen Teil des Ganzen darstellt.

In dieser *Besitzliebe*, wie wir sie nennen wollen, gelangt der Mensch zunächst zu einer unbedingten Bejahung des Daseins. Er empfindet seine Eigenwertigkeit gegenüber dem Göttlichen. Diese Liebe ist wesentlich die Liebe der Erwachsenen, die Liebe des Kulturmenschen zur Welt und gilt vorzugsweise den von ihm beherrschten und bestimmten Kunstdingen. Zusammen mit dem Eintritt in den Zustand der 'Gefaßtheit' — der Lebensführung unter der Herrschaft des Verstandes — stellt sie recht eigentlich den Sündenfall des Menschen dar.

In diesem Ringen nach Besitz, nach Liebe, nach Erfülltheit vermißt der Mensch aber schließlich jeden Erfolg. Immer wieder entgleitet ihm das eben Eroberte, sei es wegen der allgemeinen Vergänglichkeit der Dinge, sei es, weil er ihr innerstes Wesen nicht erfaßt, weil sie ihm fremd bleiben. Er macht die sein ganzes Sein erschütternde Erfahrung, daß er in all seinem Reichtum arm und einsam ist, daß es keine Dauer, sondern nur Vergehen gibt. Erst wenn er sich in

---

sieht die Wandlung, der sie vom Stundenbuch zu den Elegien unterliegt. Die drei letzten Phasen können wesentlich nur vom reifen Menschen, der den Zusammenhang mit Gott bereits gefunden hat, geleistet werden. — Die Bedeutung des Liebeserlebnisses für die Reifung des Menschen wird in der Darstellung von der 'These der Idealliebe' im Zusammenhang mit dem Gottschaffen übersehen.

dieser Lage entschließt, all seinen vermeintlichen Besitz preiszugeben, sich von den Dingen zu befreien, erfährt er, daß sie 'gerade jetzt bei ihm bleiben, ihm wesentlicher gehören als zuvor'. Er erkennt sie rein in ihren echten Qualitäten des Hinweisens auf Gott und ihres unbedingten Seins in Gott. Eine neue Form des Besitzens, der *Liebe* geht ihm auf, die *der Dinge Kern und Wesen erfaßt,* sie 'sich anverwandelt', sie geistig hält, wenn sie körperlich schwinden. Eine neue echte Erfülltheit, ein neuer innerer Reichtum von unendlich größerer Wirklichkeit und ewiger Dauer wird ihm, mit dem der alte Reichtum nicht zu vergleichen ist. Jetzt 'vernimmt er den Anspruch der Erde und der Dinge', der ihm tausendfach entgegenkommt und den er bisher in seinem Streben nach Glück und Besitz nicht verstand. 'Hiersein ist herrlich', weil er seine Bedeutung im Allwerden erkannt hat, weil er selbstlos darin aufgeht und nicht mehr die Welt nach seinen Plänen meistern will. 'Liebend verhilft er den Dingen zu ihren Seinsmöglichkeiten, zu Wirklichkeit und Dauer.' Indem er ihr Sein vergeistigt, es aufnimmt in seinen seelischen Zusammenhang, in seine Liebe, die Gott und die Welt zugleich erfaßt, wird er Mittler zwischen Gott und Welt. Damit tritt er aber auch selbst wieder bewußt in den Allzusammenhang, dem er so lange verloren war. 'Er betet Gott an, in dem er sein Leben zur Vollkommenheit lebt.'[1])

Wieder ist des Menschen Liebe ohne Wahl. Gewordenes und Geschaffenes, Tier, Mensch und Gott, sie brauchen sich nicht mehr seinem Wunschbilde anzugleichen, er liebt sie jetzt selbstlos um ihretwillen, so wie sie sind, ihren Möglichkeiten nach. Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges gelten vor ihr gleich. Das ist die Liebe der Mutter, die Liebe des Erziehers, des reifen Menschen, die allein dauert, die allein umfaßt, der Gott und Welt gleich sind.[2]) Es ist die Liebe des Verzichtes, die nichts will als 'die Freiheit des anderen sichern',[3]) von der man so falsch sagt, sie liebe ihr Gefühl, ihren Zustand, ihre Erfülltheit oder sich selbst. Es ist die Liebe der Liebe, die Liebe überhaupt. Ihr stehen Gegenstand und sie selber auf einer Stufe, aber nicht so, daß eines das andere ersetzen kann, sondern jener kann schwinden, sie aber bleibt und hält ihn in seinem ganzen geistigen Umfang. Sie ist das Lassenkönnen und doch Halten, das Haben, als hätte man nicht.

Aus dieser Liebe quillt dem Menschen *Reichtum* und *Armut, Einsamkeit* und *Gemeinsamkeit* zugleich. Er ist arm, weil er mitten im äußeren Glanz und Prunk dessen Nichtigkeit und Wertlosigkeit erkennt, weil er weiß, daß es auf das äußere

---

1) Der Urliebe, Besitzliebe und Verzichtliebe entsprechen die von L. Andreas-Salomé herausgestellten Charakterzüge der Elegien, das Urgründliche, das Bekenntnis zum Irdischen, das Verjenseitigende.

2) Rilke an Ellen Key in Seelen und Werke, Berlin 1911, S. 219: 'Aber sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten. Das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung ist, Gott und die Erde in demselben Gedanken denken zu können. Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Leben muß zusammenfallen, anstatt wie jetzt verschiedene Tempel auf verschiedenen Anhöhen zu haben; man kann Gott nur anbeten, indem man das Leben zur Vollkommenheit lebt. Ihm immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen, dies heißt Gottschaffen.

3) Rilke 1901 an Emanuel von Bodmann, s. S. 142 Anm.

Leben so gar nicht ankommt. 'Armut ist ein großer Glanz aus innen.' Das macht ihn reich. Auch im ärmlichsten äußeren Leben ist er ein Mensch von ungeheuerer, innerer Erfülltheit, ein 'Bruder aller Dinge'. Nichts ist in der Welt, was er je ergreift, das ihm verloren gehen könnte. Seine seelische Selbstgewißheit und Selbstgenügsamkeit hebt ihn über alles hinaus und nähert ihn Gott. Ihm weiß er sich nahe, er ist sein 'unendliches Du', das ihn nirgends verläßt, Gemeinsamkeit, wie es keine bessere gibt! Und dennoch bedingt diese Gemeinsamkeit auch Einsamkeit. Es ist aber nicht mehr die Einsamkeit, die uns zwingt, verzweifelt in dieser Welt nach einem Du zu suchen, sondern es ist die Einsamkeit des reifen Menschen, die Einsamkeit dessen, der alle versteht, den aber niemand verstehen will, die Einsamkeit des Erfüllt- und Naheseins, die Einsamkeit des Menschen, der zwar in immer erneutem Bemühen zur Berührung mit Gott kommt, der dieser Berührung aber keine Dauer verleihen kann, da er sonst von dem unfaßbar Großen vernichtet und in seiner Individualität zerstört wird. Darum muß der Mensch auch den Weg aus der Einsamkeit der Leere zur Einsamkeit der Erfülltheit immer wieder von neuem gehen, muß die Gemeinschaft mit Gott immer von neuem suchen.

'*Schmerz und Leid*' — besonders die Leiden der Liebe — 'Trauer und Weinen' und die stets erneuerte Erkenntnis von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit alles menschlichen Tuns kennzeichnen diesen Weg. *Mut* und *Kraft* dazu schöpft er aus dem stets erneuten Erlebnis der Einbezogenheit in den Totalzusammenhang. Aus ihm heraus bejaht er 'willig den Anspruch der Erde' auf Ausformung ihres Seins, auf Einbeziehung in Gott und auf Dauer, erkennt er die Dinge, Tiere und Mitmenschen als seiend an. Sie brauchen ihm nicht mehr erst Rechtfertigung und Bestätigung ihres Seins zu erbringen. Sie liegt in ihnen selber als einer in diesem Bereiche vollkommenen Ausformung Gottes.

Durch ein so sinn- und zielvoll gewordenes Leben '*reift der Mensch allmählich zu seinem Tode*'. Er ist nicht zu verwechseln mit dem '*kleinen Tode*' des Leibes, der 'von außen herantritt', der nichts weiter ist als naturhaftes Auslöschen und Aufhebung alles Real-Persönlichen. Dieser '*große Tod*' ist vielmehr 'das Reifsein' für den Heimgang in Gott, für den Wiedereintritt in den einst verlorenen Allbezug, 'ist Teil unseres Lebens', unseres Daseins und steht niemals im Gegensatz dazu. Er ist im Menschen uranfänglich angelegt, ist 'die Aufgabe, die Gott ihm stellt'. Er ist der letzte Sinn aller Freude und allen Leides. Ist Sinn des Lebens, ist Übergang aus dem Getrenntsein zur Einheit des Seins. Viele 'beginnen diese Reife, aber sie vollenden sie nicht rechtzeitig, ehe der 'kleine Tod' kommt'. Ihr Tod ist dann eine grüne Frucht, die 'auf dem Wege des Toten durch das Leidland weiter reifen muß', bis der Tote würdig ist, mit 'neuen Sinnen' ausgestattet in die absolute Form des Seins, das 'tonlose Los' einzugehen.

Somit gibt es im Rate Gottes endlich nicht reif und unreif. Einmal wird er das All, sich selber vollenden. Jeder Mensch muß die Aufgabe lösen, die ihm bei seinem Heraustreten aus dem Seinszusammenhang gestellt wurde, muß versuchen, 'Stufe für Stufe zu leisten', er darf nicht fragen nach der Möglichkeit der Vollendung. Vom Geringsten bis zum Größten 'müssen sie durch Verwandlung reifen', mit Gott wieder eins werden in neuer und besserer Form. Wie, wo und wann das

geschieht, entscheidet nicht der Mensch, sondern Gott: Er hat es von Anfang an bestimmt und führt es auch zum guten Ende. 'Leben ist nur ein Teil . . . Wovon? Leben hat Sinn nur verbunden mit vielen Kreisen des weithin wachsenden Raumes — Leben ist nur der Traum eines Traumes, aber Wachsein ist anderswo.'

Großartig steht das Bild Rilkescher Weltanschauung vor uns. Schöpfer und Geschöpftes verharren in unendlichem Gegensatz; der unabänderlich ist, weil er angelegt ist im Willen Gottes. Darum müssen auch Erde und All, so wie sie sind, vorbehaltlos als sinnhaft anerkannt werden. Nur eines vermag den Gegensatz aus Uranfang zu überwinden und von dem 'unendlichen Teilsein der Welt' zu befreien, die selbstlose und zwecklose Liebe, die in der Leistung des 'reifen Todes' ihre Vollendung findet. Um ihrer Verwirklichung willen hat der Schöpfer die Welt aus sich herausgestellt. Darum ist sie ebenso Ursache allen Zwiespaltes und Gegensatzes, wie Mitte, in der sich alles beruhigt, in der Schöpfer und Geschöpf sich wieder einen, ist sie zugleich schöpfendes und erlösendes Prinzip. In ihr ist alles und nichts ist außer ihr. 'Wer in der Liebe ist, der ist in Gott und Gott in ihm.'

Von dieser einen zentralen Urkraft der Liebe aus gesehen, ist Rilkes Weltanschauung monistisch und dynamisch. Vom Welterlebnis aus erfaßt, erscheint sie dualistisch und statisch. Damit schließt Rilke bedeutsame Grundgedanken jahrhundertelanger philosophischer Arbeit zu großartiger Einheit zusammen. Das uralte Ringen um die Einheit geistigen Bewußtseins findet eine neue Krönung. Er stellt die Einheit des Alls, die der Mensch um die Wende des XX. Jahrh. wohl ahnt, aber trotz verzweifelten Ringens nicht erreicht, weil seine Wissenschaften und Erfindungen zwar Menschen und Dinge, Tod und Leben, Diesseits und Jenseits zu trennen, aber nicht wieder zusammenzuführen vermochten, im Opfer seines Selbstes wieder her. Indem er sich auch vor dem kleinsten Dinge beugt und sich ihm hingibt, gewinnt er, ein neuer Meister Eckehard, die große innere Einheit und Sicherheit seines Wesens aus der Erkenntnis der Alleinheit in der Liebe.

Mit dieser Weltanschauung, nach der der Mensch das Gegenübersein Gottes aus eigener Kraft überwindet, tritt Rilke in scharfen Gegensatz zu den christlichen Kirchen, nach deren Lehre allein die Gnade Gottes diesen Riß zu heilen vermag. Rilkes Mensch braucht keine Gnade, keinen Mittler zwischen sich und Gott. Er kommt durch die Kraft seiner eigenen Liebe zur Vollendung, zu Gott. Christus ist ihm Vorbild und Führer, aber nicht Helfer und Retter. Rilkes Welt ist die Welt des Vaters, des Schöpfergottes, nicht des Sohnes, des Erlösergottes. In ihr sind beide Bereiche, Diesseits und Jenseits von gleichem Werte, und der Tod ist nicht drohendes Verhängnis oder Neugeburt, sondern Teil des Lebens, Scheide zwischen Seinsformen. Auch Rilke ersetzt den alttestamentlichen Gehorsam Gottes durch die Liebe Gottes, aber nicht durch die Liebe, die hält, bindet und erlöst, sondern durch die Liebe, die trägt, befreit und überwindet.

JOHN RUSKINS
'ICH WILL ABER DIESEM LETZTEN GEBEN GLEICH WIE DIR!'[1])

Von Robert Seibt

In den 60er Jahren des XIX. Jahrh. lief in einem Hörsaal der ehrwürdigen Universität Oxford ein Vorgang ab, den einer der damaligen Hörer, späterer Forscher und Biograph des Hauptbeteiligten, der Nachwelt zu überliefern für würdig fand.

1) Der großen und recht eigentlichen Aufgabe der Ruskinforschung, in dem gewaltigen Ideenmassiv, das er uns bietet, und allem, was an Leben und Kampf, an Hoffen und Vollenden darin enthalten ist, trotz des äußeren Anscheins weitester Zerklüftung und Zerrissenheit die großartige Einheit der treibenden Kraft in Mann und Werk zu finden und zu vermitteln, kommen die frühesten Forscher und Biographen Ruskins, also diejenigen, die sich um Collingwood und E. T. Cook gruppieren, verhältnismäßig viel näher als ihre sämtlichen Nachfolger bis in die neueste Zeit hinein. Jene standen noch unter dem starken Reiz der Person und des lebendigen Wortes und erlagen dadurch nicht leicht der Gefahr, die künstlerische Erfassung des Gegenstandes durch die kalte Wucht zergliedernder Gedanken erdrücken zu lassen. Übrigens haben sie einen glänzenden Ausläufer nach Frankreich — in de La Sizéranne — und — in Charlotte Broicher — doch auch einen nach Deutschland gesandt.

Damit sind aber die Leistungen der vielen Schriftsteller, die ihnen folgten, nicht überflüssig geworden. Diese sichten in zum Teil sehr fruchtbaren Erörterungen den gewaltigen Stoff von nicht immer überlegenen, aber doch auch notwendigen Standpunkten aus, führen — wenn auch einem so ausgezeichneten Werke wie der Library-Edition gegenüber nur in bescheidenem Maße — neue Einzelheiten herzu und sind sich — mit Ausnahmen — der Verantwortung bewußt, die darin besteht, der eigenartigen, nicht leicht nahbaren Persönlichkeit Ruskins und seinem Sinn und Streben Interesse und Liebe zu erhalten oder zu schaffen. Die betreffenden Bücher — eine nicht ganz kurze Liste — sind aus den üblichen Nachschlagewerken einschließlich der großen volkstümlichen (Meyer, Brockhaus, Encyclopaedia) zu ersehen. Von den neuesten Schriftstellern sind insbesondere Ada Earland, A. C. Benson, Chevrillon, William-Ellis, Henry Ladd sich der Größe des Gegenstandes bewußt; — zu ihnen gehört auch Proust. Einige Bemerkungen, ohne Anspruch auf irgendwelche Lückenlosigkeit, seien gestattet. A. C. Benson macht in seinem Kapitel über den Stil Ruskins in Fors Clavigera einen besonders klaren Vorstoß zu der Erkenntnis der Wahrheit über Ruskin. Amabel William-Ellis nennt ihr eindringendes und herzenswarmes Buch 'The Tragedy of John Ruskin' und gibt sich nun alle Mühe, Tragisches sehen zu lassen. Das ist meines Erachtens übertrieben. 'Tragisch' und 'Unglücklich' sind nicht dasselbe. Und gerade angesichts der Lebensauffassung Ruskins, daß die höheren Menschen nicht nur für ihren Tag leben, bin ich der Ansicht, daß seine — Ruskins — Lebensaufgabe alles andere als verfehlt sei und daß, wie auch Ada Earland bemerkt, sein Tag noch kommt. — Henry Ladd erfüllt in gediegenster Weise eine ganz wichtige Aufgabe, nämlich die, die Ruskinschen ästhetischen Ansichten geschichtlich und wissenschaftlich zu untersuchen. Es scheint mir aber möglich, daß einst das letzte Wort in dieser Frage noch mehr zu Ruskins Gunsten spricht, als es bei Ladd schon der Fall ist. — Unter den Schriftstellern, die sich zu Ruskin geäußert haben, erscheinen auch die Namen André Maurois und David Larg. Jener glaubt Ruskins Größe genügend umrissen, wenn er ihn als eine Art Gegenspieler Oscar Wilde gegenüber stellt, Largs Urteil über unseren Schriftsteller aber scheint mir das eines Straußes über den Vogelflug zu sein. — Das Verdienst, eine Reihe der Ruskinschen Werke in Übersetzungen darzubieten, hat vor geraumer Zeit schon Diederichs in Jena erworben; es ist groß — trotz der gar nicht genug zu betonenden Unmöglichkeit, damit den wahren Ruskin zu vermitteln. Es kann sich — und das gilt, wie unten mehrfach angedeutet, auch für die Anführungen der hier folgenden Arbeit, wo der Angleichung der Wiedergabe an den *Sinn*, statt an

Der Saal ist überfüllt. Wer einen Sitzplatz und noch dazu einen günstigen zu haben wünschte, mußte sehr zeitig gekommen sein.

Der Erwartete ist der Slade-Professor der Universität, ein Mann um die Fünfzig, weit berühmt und wegen eines eigenartigen Zaubers, der von ihm ausgeht, sehr beliebt. Schon im Äußeren ist er 'persönlich', man sieht ihn immer im grauen Rock mit den fliegenden Schößen und mit fliegender blauer Kravatte, deren Farbe so gut zu seinen Augen paßt, die so freundlich sind und die so zornig blicken können, wenn er geistigen Unrat bekämpft. Er vertritt das Fach der Kunst, und seine Professur ist die erste dieser Art an einer der berühmten alten Hochschulen des Landes. Man weiß eigentlich nicht, worauf jener Zauber beruht. Ein Teil davon mag mit dem Fach zu begründen sein, das er lehrt und das junge Leute von jeher zunächst anzieht. Gerade aber beim Fach bleibt es bei ihm so oft nicht. Anekdoten über Anekdoten laufen darüber um, wie wenig bisweilen seine Themata mit dem Inhalt zu tun haben, wenn er 'liest'. Und auch heut — das Thema heißt 'Moderne Landschaften' — wird er gewiß wieder von etwas ganz anderem sprechen, als diese Worte besagen, — wenigstens wird es den Hörern so scheinen; er selbst bestreitet es vielleicht. Und doch strömen sie zu ihm! Die Gedanken, die er ihnen vermittelt — die jungen Leute werden gewiß oft von ihnen recht befremdet sein, sie werden sie auch belächeln, — und doch, in den eigenartigen Augenblicken der Spannung, in die er sie zu versetzen weiß — oder auch später — in der Einsamkeit der Studierstube oder der Wälder — werden sie ihnen vielleicht als Ereignisse erscheinen, die die Antworten auf Fragen sind, die ihnen selbst ein fernes, geheimes, meist verschüttetes, aber *wahres* Ich bisweilen stellt. Ist es doch oft, als ob er Fenster öffnete an Stellen, wo vorher nur dunkle Mauern waren — nach Landschaften, die man niemals sah. So erklären sich auch wohl manche der Mißverständnisse. Auch sind diese Rätsel im Hörsaal und bei den sonstigen Vorträgen ja nicht die einzigen, die zu lösen sind. Wie kommt es zum Beispiel, daß diese jungen Leute — zukünftige Lords und Söhne von Großgrundbesitzern und reicher Fabrik- und Handelsherren — sich, von niemandem sonst als diesem so ätherisch zarten, gänzlich sportfremden Lehrer angetrieben, nur um des Ideals der Handarbeit willen bereit finden ließen, eigentätig eine Chaussee zu bauen. Die Begründung dazu klingt gar nicht so *ganz* anders als die unsrige zum 'Arbeitsjahr'. Auch das war ein großer Augenblick für die Beteiligten gewesen, als nach verständlichem Zögern der älteste der Studenten, die er darum bemühte, dann doch ehrerbietig vor den Professor trat und sagte — 'Wir werden es tun!' — und dieser ihm schweigend dankend die Hand reichte. Und er hatte sich selbst alle Handgriffe, Mauern und Steineklopfen eingeschlossen, lehren lassen, — denn es kam auf die *Hand*arbeit an, Maschinen sollten nicht angewendet werden. Aber dann kam etwas, was ich eine Probe auf das Exempel nennen würde, — er reiste ab! — Er ging — natürlich zu Studienzwecken — in das schöne Italien, seine geistige zweite Heimat. — Was würden nun die Studenten

das Wort, größtmögliche Sorgfalt zugewendet ist — immer nur um Annäherungen handeln. — 'Blütenlesen' aus Ruskins Werken — s. auch die Bemerkung gegen den Schluß der Arbeit — sind, so einnehmend sie erscheinen, dem wirklichen Verständnis Ruskins vielfach geradezu abträglich.

tun, — würde Neid oder Unwille oder Mißverständnis sie ergreifen? — Nein, sie blieben und arbeiteten weiter, bis der Weg fertig war, während die Öffentlichkeit sie verspottete. Schon das persönliche Vertrauen, das also in ihnen lag, ist bemerkenswert. Aber das kommt ja doch nur als äußere Form sehr viel tieferer Vorgänge in Betracht, die gar nicht mehr persönlich sind. Wer möchte nicht gern Genaueres wissen über die hier geübte Sinnübertragung zwischen Wegebau und hoher und höchster Kunst?

Hier im Hörsaal ist er natürlich zunächst der Lehrer dieser letzteren. Und wenn auch seine Darlegungen über deren Bedeutung und Sendung im ganz gewöhnlichen Sinn oft nicht dem Erwarteten entsprechen, so darf es nicht scheinen, als ob der hohe Auftrag an den Unrechten gegeben worden sei! Er ist wirklich der Künste 'Professor', ihr leidenschaftlicher, tiefschürfender Bekenner. Eine unwahrscheinlich große Anzahl von Büchern über sie ist schon aus seiner Feder hervorgegangen, darunter ein stattliches fünfbändiges Werk mit dem Namen 'Moderne Maler'. Als der erste der Bände erschien, war der Verfasser noch Student — fast an der Stelle, wo er jetzt lehrt. Aber alle diese Werke hatten in der Tat ebenfalls dieses Eigenartige, Persönliche, das über die Dinge, von denen er eigentlich sprach, so sonderbar eifernd hinausdrängte, fast als ob immer etwas auf dem Spiele stünde, etwas, was Sache, Verfasser und Leser zusammenzwingen und zu einem ganz, ganz hohen Ziele emporrufen müsse. Vielleicht ging der Zauber von diesem Umstande aus. Aber die oberflächliche, allgemeine und auch wohl selbst seine eigene *bewußte* Ansicht ging lange Zeit durchaus dahin, daß er ein Kunstschriftsteller und nichts außerdem sei, und als solcher genoß er Ruf und Ruhm.

Da geschah etwas Unerwartetes, Außergewöhnliches. Er setzte diesen Ruhm — anscheinend ganz unbesonnen und ohne ersichtliche Veranlassung aufs Spiel. Er schrieb ein Buch über 'Nationalökonomie'. — Freilich ist das schon wohlwollend und von einer späteren Warte gesehen ausgedrückt. Damals galt das, was er schrieb, gar nicht als ernste 'Ökonomie', sondern als ein recht dreister, unsachlicher Einbruch in sie seitens eines völlig unberufenen und offenbar intellektuell gefährdeten Laien. 'Schuster, bleib' bei deinem Leisten!', war noch das Höflichste, das er sich zurufen hörte. Auch seine besten Freunde wurden an ihm irre. Die anderen hätten ihn am liebsten ganz abgetan, einige schlugen in der Tat das Irrenhaus vor. Es war in England damals wohl wirklich nur ein einziger Mann, der ihn ganz verstand und der von nun an von sich und ihm in grimmigem Humor als der 'Minorität von zweien' gegen 30 Millionen sprach. Das war Carlyle. — Um was es sich handelte, war dieses: Eindeutig, inbrünstig und gründlich verurteilte er die geltende liberalistische Wirtschaftsordnung als den unmöglichsten Weg, den die Menschheit jemals beschritten habe, zu dem ihr innewohnenden Ziele zu gelangen. Er blieb gegen eine Flut von Angriffen und Beschimpfungen, die sich über ihn ergoß, mit einer Zähigkeit und Widerstandskraft, einem Selbstbewußtsein und einer Streitlust bei seiner Meinung, die einer Besessenheit ähnlich sahen — oder aber ein strahlend gutes Gewissen und eine sehr tiefe Einsicht verrieten. Er hat alles, was er noch schrieb, in eigener Weise diesem Gedanken gewidmet, aber die erste und in ihrer Art auch vollkommenste Formung desselben lag in einem Bändchen vor, das damals erschien

und das gegen die übrigen Werke des Verfassers trotz der Fülle und Neuheit der darin enthaltenen Ideen einen lächerlich geringen Umfang, eigentlich nur die Größe eines Heftes, besaß.

Wir kehren nun in den Hörsaal von Oxford zurück. — Es ist wohl 10 Jahre nach dieser Veröffentlichung. — Die Zuhörer sind in Erwartung, da erscheint zunächst des Professors Diener mit einem Stapel dicker, prächtig gebundener Bücher. Er legt sie auf den Rednertisch, doch so, daß sich auch den Nächstsitzenden der Inhalt nicht durch ein äußeres Zeichen wie Rückentitel und ähnliches verrät. Dann tritt der Lehrende ein. Er hat ein dünnes Buch in zerschlissenem Leinwandband in der Hand. Die Spannung steigt, er schiebt mit einer Bewegung wie zur Abwehr die prächtigen Bände beiseite, legt das kleine Buch an deren Stelle und sagt: 'Diese Bände zu meiner Linken sind mein «Moderne Maler» genanntes Werk, wegen dessen ich hoch gepriesen wurde. Das so unscheinbare Buch, das ich hier habe', — und er hebt es in großer Geste empor, 'verwandelte diesen Ruhm in Schande und Schmach. — Es war in den Alpen diesseits einer der Wasser- und Landesscheiden. Es war auf dem Wege nach Chamounix. Ich hatte die Berge in tiefer Ermattung aufgesucht. Die «Modernen Maler» waren soeben beendet, und dort unterwegs erhielt ich das erste im Druck fertige Exemplar des letzten Bandes zugestellt. Ich überschritt den Grat, — es war auch eine Scheide meines Lebens. Denn jenseits beschloß ich, mein Arbeiten auf dem Gebiete der Kunst aufzugeben.' — Wir wissen auch sonst von der Erschütterung, die ihn dort in den Bergen erfaßte, — wie ihn die verzweiflungsvolle Aufregung über die Frage, ob es kein Mittel gebe, der Not, dem Haß, der Verachtung, der Rohheit, der Zerrissenheit unter den Menschen zu steuern und den Absturz in die Katastrophe, der diese Wirtschafts- und Geistesunordnung zutrieb, zuvorzukommen, in der Einsamkeit der Berge einherjagte, im Äußeren an das Bild gemahnend, das man erfunden hat, um unseren Beethoven in diesen Stunden des einsamen bitteren Kampfes des Genies mit der Umwelt zu schildern. — 'Und ich schrieb', fährt er fort, 'dieses kleine Buch', und wieder läßt er es vor den Augen der Zuhörer kreisen, 'es war der Beginn der Zeit, wo man mich beschimpfte. Aber es ist *gut* geschrieben, besser als irgendeines meiner Bücher. Es ist das Mark der Arbeit meines Lebens, der Sinn und Kern von allem, was ich seitdem zu sagen gehabt habe.'

Es war gewissermaßen sogar das Mark von allem, was er bis dahin gedacht und geschrieben *hatte*. Auch er hat, wie es vielen der Großen aus sehr begreiflichen Gründen geht, selbst wohl nie ganz erkannt, in welchen Stufen sich das Wunder seiner geistigen Gestalt entfaltet hat. Mit manchen Beurteilungen unserer selbst sind wir durchaus auf die Erkenntnis anderer angewiesen, wie etwa der gewachsene und blühende Baum sein eigenes Wachstum nicht wiederholen kann. Aber zu solchen Einsichten war es noch weithin. Sie sind auch noch heute der Welt nur notdürftig aufgegangen — oder auch gar nicht. Denn vielen gilt nach wie vor Ruskin als nichts denn als Ästhet, — und auch damals, in jener Versammlung, wo so viele saßen, die seine treuen Schüler waren und bald seine treueren Freunde werden sollten, darunter sein großer edler Biograph Cook, war doch nicht einer, der ihn ganz verstand, der seine großartige Einheit begriff. In Ahnungen — in glück-

lichen Augenblicken — hier und anderswo — da schien es fast so. Aber wenn die Probe kam, wenn sie ihm bis zum Äußersten folgen sollten, zu dem entscheidenden Drehpunkt, wo sich die Welt nun wirklich neu und fruchtbarer einstellen ließ, da blieben sie — meist wohl sogar in dem überlegen lächelnden Glauben, die Klügeren zu sein, — zurück. So war bei aller Verehrung und Liebe das Wasser doch viel zu tief.

Das kleine Buch, um das es sich handelte, hat einen Namen[1]), der bei der wörtlichen Übersetzung ins Deutsche recht unverständlich wirkt. Denn was soll '*Diesem Letzten*' im Deutschen dem Unbefangenen sagen? Im Englischen ist das etwas anderes; das eine der zu der Gruppe gehörigen Wörter — unto — ist nämlich altertümlich und lenkt daher den Geist ganz unwillkürlich zu besonderer Würde der Quelle des ganzen Ausdrucks, die hier die Bibel ist, hin. Denn er gehört in den Spruch: 'Nimm, was dein ist und gehe hin! Ich will aber diesem letzten geben gleich wie dir! —', als den Entscheid eines sozial und gütig denkenden Herrn, der, wenigstens so weit es in seiner Macht steht, den Arbeiter nach dem Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe und nicht nach dem Zwang der 'Konjunktur' bezahlt sehen möchte. Ruskins Titel haben immer etwas stark Herausforderndes oder Suggestives. Auch liebt er es, seine Wahrheiten in genialer Art mit Hinweisen auf die Tatsache zu untermauern, daß das edelste und größte Denken der Menschheit in ihren edelsten und größten Führern im Grunde stets nur dasselbe ist und sein kann. Aber die Formen des Lebens wechseln, und so müssen auch die Formen seiner Bändigung stets wieder andere sein, und es bedarf immer von neuem des Genies und des Helden. Daher, so viel er sich auf die Großen der Geschichte und des Denkens bezieht, ist Ruskins Buch nicht etwa ein Klichee, sondern eine völlig selbständige Schöpfung von hoher Eigenart, der jene großen Bezugnahmen einen zarten Schimmer der Ewiggültigkeit verleihen. Und wenn wir nun Stellen hören werden, die uns sein Wesen näher bringen sollen, so ist nur schade, daß sie, herausgerissen, wie abgepflückte Blumen sind. Sie sind immer noch schön in sich selbst, aber es sind auch immer Reize verloren, die zu ihrem völligen Verständnis nötig sind. Es gehört unbedingt ein guter Wille und eine Art schöpferischer Kraft der Einfühlung dazu, sie in der Stärke und der Fülle ihres ganzes Wesens zu begreifen.

Das Vorwort des Buches enthält nun folgenden Satz: 'Der Sinn dieser Schrift, ihre eigentliche Bedeutung und ihr wahres Ziel, ist — und es geschieht in einfachsten Worten der uns verständlichen Sprache zum erstenmal, während es seitens der großen Denker früherer Zeiten öfter geschehen ist — eine endgültige Erklärung («Definition») von dem zu geben, was man unter Reichtum zu verstehen hat. Denn eine solche sollte durchaus die Grundlage der ökonomischen Wissenschaften sein.'

Dieses Wort führt genau genommen etwas irre und soll es wohl auch. Es handelt sich um keine Definition, eher um eine Deklaration. Der Satz ist eine Herausforderung an seine Gegner und ein Zufassen an ihrer schwächsten Stelle. Reichtum war ja das Ziel der damaligen wissenschaftlichen Ökonomie und daher auch das des gemeinen Kaufmanns. Nun versuche jeder, der Lust dazu hat, eine Erklärung oder, wie Ruskin sagt, eine Definition dieses Begriffes zu geben. Er wird sehen, wie er ihm entrinnt, sozusagen davonläuft, und wird — nicht wissenschaft-

1) Unto this Last.

lich, sondern menschlich in seiner Schwäche — John Stuart Mill verstehen, wenn dieser der Verantwortung einmal mit den Worten aus dem Wege zu gehen sucht, 'von dem, was mit Reichtum gemeint sei, habe wohl *jedermann* einen für gewöhnliche Zwecke ausreichend genauen Begriff'. Auch er kann den Flüchtling nicht erhaschen. Ruskin hebt diese Schwäche scharf und ironisch hervor. Wenn aber er nun sagt 'Es gibt keinen anderen Reichtum als das Leben selbst', so ist auch das keine Definition, auch nicht einmal eine Deklaration, sondern es ist ein Glaubensbekenntnis, — wenn es eins ist! Denn mit diesem recht breiten und ungewiß schillernden Wort ist zunächst sowohl alles, als auch fast nichts gesagt. Es kann der Ausdruck der höchsten Einsicht und Weisheit, es kann aber auch einer der Hohlheit und Ausflucht sein. Streiten sich doch, wie nun wirklich wohl 'jedermann' weiß, Nächstenliebe und Opferbereitschaft hier, Hemmungslosigkeit und Verbrechen dort um seinen Sinn. Es sind Ausweise nötig, um es zur Höhe einer ernsten Lehre zu erheben, und man vertraue ihm nur nach sicherster Legitimation. Ruskin erweitert es schon um etwas an Ort und Stelle. Es lautet vollständig: 'Es gibt keinen anderen Reichtum als das Leben selbst, das Leben einschließlich all seiner Kraft an Liebe, Freude und Staunen!' — Aber auch so wäre es nur eine recht dürftige Erfüllung des Versprechens des Vorworts, wenn es nicht mit dem ganzen Buch anders läge, als es danach scheint. Es ist — obwohl in Prosa und in oft nüchternen Worten und stets scharfen Gedanken — nicht eine Abhandlung, sondern ein Lied, eine Komposition, eine Symphonie des Lebens in seiner edelsten Form, und auch der eben wiedergegebene Satz gewinnt nur so seinen Sinn — als Teil, wenn auch wohl einer der schönsten, der größeren in sich vollendeten letzten Fuge des Ganzen. Allmählich erst steigt dieses Lied, dieses Hohelied, zu dieser Höhe auf — über Mengen von Themen und Motiven, Erinnerungen und Beschwörungen, Denkführungen und Er- und Bekenntnissen — übrigens in einer Sprache, die zu dem Schönsten gehört, das englische Sprachkunst bietet, die daher leider das Schicksal jedes jeweils Schönsten in dieser Hinsicht teilt, so gut wie unübersetzbar zu sein. Ein hauchfeiner Duft, der letzte überzeugendste Beweis der Wahrheitsliebe des Künstlers, das größte und schönste Geheimnis seines Stils geht mit der Muttersprache dahin. — Aber der Legitimationen sind auch so noch genug.

Nicht mit dem Ungestüm eines Volkstums, das aus Alpdruck von Not und Tod und dem Untergang nahe plötzlich durch eine Erlösung zu seiner ursprünglichen Kraft wie zu der stürmischen Überraschung eines neuen Geschenkes erwacht, sondern mit der kühleren Selbstverständlichkeit der längst gesicherten Besitzerschaft ist Ruskin national — auch da und vielleicht da am meisten, wo er sein Volk, wie er es oft tut, hart tadelt oder verurteilt. Die Worte 'Nation', 'National', klingen wie von ungefähr, aber immer mit, man möchte sagen, auch da, wo sie nicht ausgesprochen werden, — wie Hämmerchen eines Räderwerkes, an das man gewöhnt ist, oder vielmehr, wie der Pulsschlag des Blutes, der da drinnen im Dunkel des Körpers seinen gewöhnlich nur wenig beachteten und doch dem Urgrund der Dinge verwandten Ursprung hat. Damit erfüllt er auch *unsere* erste Bedingung und macht sich zu Urteilen reif, die den gesunden und schließlich edelsten Wettlauf der Nationen, der keineswegs Feindschaft zu sein braucht, zum Gegenstand haben.

Führen wir uns nun dem etwas näher, was er unter Reichtum versteht: 'Diejenige Nation', sagt er, 'ist die reichste, welche die größte Zahl glücklicher und edler Menschen erzeugt und erhält.' Und, gleichgeschaltet, könnten wir sagen, 'ist derjenige Mensch der reichste, der die Funktionen seines eigenen Lebens bis zum äußersten erfüllt und zugleich mit seinen Fähigkeiten sowohl wie mit seinem Besitz den größtmöglichen fördernden Einfluß auf das Leben der anderen übt.' Auch das sind Akkorde aus der oben genannten letzten Fuge und zugleich letzte Formungen von Motiven, die durch das ganze Stück erklungen sind. So hat ein Kapitel den Namen 'Adern des Reichtums'. Ruskin hat dort die Bedeutung des Geldes für Menschenschicksale dargelegt. Er wünscht nicht, daß man sie unterschätze. 'Macht über Geld heißt Macht über Menschen', — diese Gesetzlichkeit wirkt sich im kleinen wie im großen in einem selten ganz durchschauten Maßstabe bis in die feinsten Verzweigungen aus. Aber kann diese Erkenntnis das Wohl der Menschheit nicht ganz besonders fördern? 'Adern des Reichtums' — das Suggestive liegt auf der Hand, und die Form der Auslösung im Wort ist hier besonders schön: 'Und schließlich', beginnt einer der letzten Absätze des Kapitels, 'da nun das Wesen des Reichtums in Macht über Menschen besteht, sollte nicht vielleicht daraus folgen, daß, je edler und zahlreicher die Menschen sind, über die er gebietet, um so größer der Reichtum ist? Und ferner ergibt sich vielleicht noch, daß die echten Adern des Reichtums wirklich purpurn sind, aber nicht als das Gold im Felsen, sondern als das Blut im lebendigen Körper des Menschen? Dann aber wird Erzeugung und Nutzbarmachung von Reichtum gar nichts anderes mehr bedeuten als die Pflicht, so viele Menschen als möglich zu erschaffen, die gesunde Lungen, leuchtende Augen und glückliche Herzen haben'. Unser moderner Reichtum scheine, fährt der Text fort, sehr leicht eine Neigung gerade entgegengesetzter Richtung zu haben, als wenn große Mengen von Menschen nur dann etwas zu bedeuten hätten, wenn sie engbrüstig und trübäugig seien. 'Es dürften aber,' fügt er, die Handelssprache persifflierend, hinzu, 'Seelen guter Qualität als führender Handelsartikel keine ganz ungünstige nationale Ware sein.' Und noch einmal rauscht die Gedankenflut auf, neue Gestade berührend: 'Und könnte man nicht vielleicht eine Stunde erträumen, mag sie in Wirklichkeit auch noch fern sein, wo ein gebildetes modernes Volk alle Gedanken an Reichtum im Sinne bloßen Besitzes den Barbaren zurückgibt, bei denen sie zuerst entstanden, — eine Stunde, wo das Gold des Indus und die kostbaren Steine von Golconda nur noch die Schabracke des Rosses und den Turban des Sklaven schmücken werden, wir aber gleich einem wahrhaft christlichen Volke, wenn auch in diesem Falle einer heidnischen Mutter folgend, unsere Söhne um uns versammeln werden, um auszurufen: «*Das* ist *unser* Reichtum!»?'

Kein Wunder, daß dem Kaufmann von damals so außergewöhnlichen Gedanken gegenüber mancher Verdacht aufstieg, vor allem der, Ruskin sei Kommunist. Das war nun ganz und gar nicht der Fall. Er war es vielmehr, der als einer der ersten die Idee des Besitzes einer gemeinschaftssittlichen Ordnung unterwarf und damit des Rechtes auf Schutz erst wirklich teilhaftig machen wollte. Er holt weit aus, um jenem Verdacht zu begegnen, und der ausgezeichnete Satz 'Regierung

und Gemeinschaftsarbeit sind in allen Dingen die Gesetze des Lebens, Unordnung und Interessenkampf die Gesetze des Todes' bezieht sich bei ihm ganz besonders auf die Wirtschaftsordnung. Es klingt fast wie 'Führertum und Gemeinschaft'. Mit den Worten 'Soldaten der Pflugschar und Soldaten des Schwertes!', hatte er schon Jahre vorher Männerversammlungen in Manchester angesprochen und beruft sich nun hier auf dieses Wort als den 'Sinn und Kern seiner volkswirtschaftlichen Grundsätze'. Also in Manchester hatte er so gesagt! In Manchester, das ja gerade damals das Zentrum so ganz anderer 'Grundsätze' war, vor allem desjenigen vom Rechte des Stärkeren gerade auch in der Wirtschaft. Ihr großer Lehrer Smith hatte sich natürlich innerhalb dieses Systems auch zu der Stellung des Arbeiters geäußert und gegen dessen Unbotmäßigkeit oder sonstige Mängel und Fehler gegebenenfalls den Betrieb durch des Arbeiters 'Furcht', den Arbeitsplatz zu verlieren, genügend gesichert geglaubt. Ruskin fragt nun ironisch, wo denn der so gefürchtete Kommunismus die größeren Fortschritte gemacht habe, in der Fabrik, wo die Smithschen, oder in der Kaserne, wo die Ruskinschen Ansichten herrschten. Und er fährt fort: '*Wenn es aber einen Punkt gibt, auf den ich in meinen Schriften einen größeren Nachdruck als auf irgendeinen anderen gelegt habe, so ist es derjenige der Unmöglichkeit der Gleichheit unter den Menschen.*' — Es ist hier — einstweilen nebenbei — zu beachten, daß, da ja dieses die erste nationalwirtschaftliche Schrift ist, die Ruskin vermeintlich geschrieben hatte, die in diesem Satz vertretene Wahrheit aus anderen Zusammenhängen stammen muß. — Er habe sich, fährt er fort, immer bemüht, zu zeigen, daß gewisse Menschen anderen überlegen seien. Ja bisweilen sei sogar 'die Überlegenheit *eines einzelnen* Menschen über *alle anderen*' ganz offenbar. Und so habe er denn auch immer betont, daß es 'ratsam und notwendig' sei, aus diesem Umstand die Folgerungen zu ziehen: 'Stellt sich heraus, daß solche Menschen — oder daß *ein* solcher Mensch — größere Einsicht oder weiseres Wollen besitzen als die anderen, dann sollen sie — oder dann soll *er* — auch gehalten sein, die anderen zu führen und zu leiten, gegebenenfalls unter Anwendung von Gewalt!' — So weit das hier Sehertum ist, ist es sittliches, nicht geschichtliches Schauen. Alle Aufstiege verlaufen nach nämlichen Grundgesetzen. Es gibt eben wirklich nur *einen* Gott. — Der Satz steht, wie so viele in diesem Buche, gleichsam als einer für alle. Man könnte alles andere von ihm allein ableiten, — eine der Eigenschaften, die das Buch an so vielen Stellen zum Kunstwerk machen, — wie bei der Eiche auch das kleinste Stück, das man abtrennt, immer noch Eiche ist. Das Wissen um jene Wahrheit stammte ja bei Ruskin aus seinem Forschen in der hohen und höchsten Kunst, sie hat ihre Geltung in der Politik, er verwendet sie hier für die Wirtschaft, und sie enthält in sich auch alles, was zu der Eigentumsfrage zu sagen ist. Wir finden aber zu dieser an anderer Stelle doch noch einen besonderen Satz. 'Und was die Art anbetrifft, sagt er, 'in der diese allgemeinen Grundsätze den sicheren Besitz des Eigentums beeinträchtigen könnten, so bin ich soweit davon entfernt, diese Sicherheit zu gefährden, daß vielmehr der ganze Sinn und Kerngehalt dieser Schrift darauf gerichtet ist, sie zu erhöhen. Und während es von jeher erkannt und anerkannt wird, daß die Armen kein Recht auf das Eigentum der Reichen haben, so wünsche

ich, daß nunmehr auch erkannt und anerkannt wird, daß die Reichen kein Recht auf das Eigentum der Armen haben.'

Des Reizes entkleidet, den nur die Ursprache gibt, dem Fließen des Textes, in dem die Gedanken steigen und fallen und allen Zauber des Lebens haben, entzogen, kann dieser Satz in seiner Vereinzelung sogar mißverstanden werden. Im Text wirkt er weder eckig noch hämisch, sondern nur ernst. Er ist, nachdem der abgesteckte Kreis durchfahren ist, gleich einem Strahlenwurf, um auch noch einiges Halb- oder Ganzdunkel von Vorgängen jenseits der Grenze, die sämtlich zu besprechen das Buch räumlich zu eng ist, für einen Augenblick zu erhellen. Es ist klar, daß zunächst der unlautere Wettbewerb und sonstige getarnte Unehrlichkeiten des Handelslebens gemeint sind. Aber wohin springt nicht danach der Gedanke über und enthüllt Weiten des Zusammenhangs, die alle intellektuellen, ethischen, ästhetischen, politischen Dinge bis in die höchsten unter ihnen umschließen!

Hierin, in diesen Zündungen in große Fernen, in diesen künstlerischen Weitungen des Horizonts, liegt ja überhaupt eine der Eigenarten des Ruskinschen Stils, — auch besonders in diesem Buche. Er ist provokatorisch zu einer Vision hin, die damals wahrscheinlich längst ausgeführt in ihm lebte, — einer Welt, die eine durch seine Schöpferkraft harmonisierte Spiegelung der wirklichen Welt ist. Mit ungewöhnlichem Scharfblick erkennt er die biologischen, natürlichen, Kräfte allerorten und aller Arten, kennt ihr Berufensein, ihre ethisch formungskräftige Vorbestimmtheit, die sich in dem Maße verwirklichen kann, wie sich ihr wesentlichstes Element, der Mensch, dieser Berufung entsinnt und tatkräftig annimmt. Diesem Geiste trägt er die Fahne voraus. Nicht 'Schönheit' steht auf ihr geschrieben, wie es die meisten vermuten — hat doch, entgegen dem völlig richtigen Inhalt, eines der besten Bücher über ihn den Namen 'Religion der Schönheit'[1]) erhalten —, sondern 'Gerechtigkeit', die ohne Lebenskraft ja nicht denkbar ist. Sie macht er zur Normgewalt der Vorgänge in der Wirtschaft. Sie kehrt hundertmal wieder. Bald weist er sie in ihrer zeitlosen Schönheit auf, bald verkündet er sie als den Glauben und die Hoffnung der Besten unter uns und der großen Führer der Menschheit, er ruft sie denkerisch-anschaulich in die ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit herab, in das Wesen der Güterverteilung und -erzeugung, der Lohnfestsetzungen, der Arbeitslosenfrage, des Vorgesetztentums und der Familie, er bereitet ihr eine Stätte in den einfachsten Vorgängen des Tages. Denn dieses Gerechtigkeitsüben, dieses 'Richten und Urteilsprechen auf Erden wird nicht nur von den berufenen Richtern, sondern gemäß ihrer Stellung und Fähigkeit von *allen* Menschen erfordert.' Und er stößt in die letzten verborgenen Kammern des Herzens vor, um Kleinmut und Ausweichen zu verfolgen. 'Absolute Gerechtigkeit,' sagt er, 'ist in der Tat nicht erreichbarer als absolute Wahrheit, aber der rechtliche Mann ist von dem unrechtlichen durch seinen Wunsch nach Gerechtigkeit und die Hoffnung auf sie unterschieden, wie der wahrheitsliebende Mensch von dem nicht wahrheitsliebenden durch seine Sehnsucht nach Wahrheit und durch seine Hoffnung auf sie unterschieden ist. Und obwohl absolute Gerechtigkeit unerreichbar ist, so viel Gerech-

1) Das von de La Sizéranne.

tigkeit wie für einen jeweils vorliegenden praktischen Fall erfordert wird, ist allen denen erreichbar, die daraus ihren ernsten Vorsatz machen.'

Und doch liegt in all diesem, so schön es ist, noch der letzte Sinn der Rolle, die die Gerechtigkeit in Ruskins Werk spielt, nicht. Es würde sich immer noch mit dem Gedanken vertragen, daß sie — wie so oft in den Büchern — zu anderem nur ein Zusatz und Nachtrag sei. Gerade das aber ist sie bei Ruskin nicht. Sie ist vielmehr der Boden, aus dem alles andere Große erst erwächst. Das Buch ist ja im Grunde vom ersten bis zum letzten Worte nichts als die zur Sprache gewandelte Empörung des Verfassers über Lebensvernichtung durch Ungerechtigkeit, wie er sie um sich herum sah. Seine Gerechtigkeit ist nicht die kalt-vornehme Göttin mit den verbundenen Augen und einem Gerät in der Hand, sondern sie ist ein Geist, ein heilender Hauch, eine Kraft, die aus dem Boden der Dinge mit ihnen in ihnen aufsteigt, gleich einem Saft, der sie erfüllt, ohne den die Pracht der Vegetation nicht wäre und der die grünenden Blätter, die bunten Blüten und die gesunden süßen Früchte treibt. Und was ist sie nicht noch! Sie liegt wie ein Silberschein über dem Ganzen des Buches und erfüllt uns mit Hoffnung, ja mit Sicherheit, nämlich der Überzeugung, daß eine nach diesen Gesetzen lebende Gesellschaft nichts Erzwungenes, Künstliches, Unnatürliches, sondern im Gegenteil *das* Natürliche sei, daß sie nichts anderes als sie selber ist in ihrer eigentlichen ethisch-vorbestimmten Form, daß sie sich so, wie man zu sagen pflegt, 'erfülle'.

Was ist aber dann noch Gerechtigkeit anderes als das Leben in seiner höchsten Form selbst, nur ein anderes Wort, eine andere Fassung für etwas, wofür auch sehr viele noch andere Worte gebraucht werden können, die sich alle, wenn ihre Stunde kommt, bis ins Äußerste vertiefen lassen und von denen im Grunde doch keins — nicht einmal das Wort Leben selbst — ganz ausreicht? Und so wäre es Ruskin immer gegangen, an welcher Stelle er auch zugegriffen hätte, — bei Treue, Wahrhaftigkeit, Tüchtigkeit, bei Mut und Opfermut, — bei Liebe oder bei Schönheit, — bei Ehrfurcht, Gehorsam oder Gewissen und Führerschaft, — bei welchen Tugenden auch immer —, er hätte immer im 'Leben' geendet, in dem, was er unter Leben versteht. Ganz wie es der Praxis entspricht, die ja auch, wenn sie Gerechtigkeit, wenn sie Treue übt, wenn sie die Wahrheit pflegt oder sonst das Rechte tut, im Leben enden, das heißt Leben erzeugen muß. Für Ruskin war das eine überaus natürliche, es war ihm *die* Denkweise geworden. Hatte er doch schon einmal in einem klassisch gewordenen Werke einem Teilgebiete dieses Lebens, nämlich der Baukunst, solche Wegweiser vorgestellt und das Buch die 'Sieben Leuchten' genannt, fast als ob wir in dieser Kunst und diesem Leben in einem Heiligtum wären! Dort waren es sieben, in 'Unto' ist es im wesentlichen eine, — aber ich glaube nicht, daß eine von denen, die in dem anderen Werke erscheinen, in der Volkswirtschaft fehlen dürfte, und es könnten wohl auch noch mehr als diese sieben sein. Und beim Baumeister dürfte wiederum die Gerechtigkeit nicht fehlen, die Ruskin dort nicht besonders nennt. In der Tat, Ruskin hat recht, — bei diesen 'Begriffen' oder 'Tugenden' oder 'Ideen' oder 'Fackeln' — oder auch nur 'Dingen' — handelt es sich um Hilfen, um Zeiger und Wegweiser. Sie führen zum Leben hin, sie zeugen für Leben, sie weisen es auf, aber sie sind es selbst nicht. Sie sind

nichts Sicheres, Festes, Zählbares, in sich Geschlossenes, sie sind nicht 'letzte' Worte des Lebens, sie sind lauter vorletzte, übrigens in fast beliebiger Zahl. Das 'letzte' Wort liegt nur im Leben selbst und heißt 'der Tod'. Nur wer ihn achtet, nur wer ihm Ehre erweist, das heißt ihn zum Leben verwendet, kann annähernd wissen, was das Leben ist und ihm das täuschend Schillernde, das so viele darum bringt, nehmen. Und keine Lebenslehre, die ohne ihn auskommt, ist eine wirkliche und große Lebenslehre. *Dieser* Tod ist ein Wunder, weil er den Glanz des Lebens, dessen Feind er zu sein scheint, nicht abstreift, sondern erhöht, und wenn Ruskin vom Tode des Soldaten, des Geistlichen, des Lehrers, des Arztes, des Rechtsanwaltes, des Kaufmanns oder sonst jemandes in diesem Sinne spricht, so verlieren diese nichts von ihrer Lebenskraft, nicht einmal — ausgesprochenermaßen — von ihrer Lebenslust, nur liegt ein neuer Schimmer auf ihrem Dasein. Wir kennen etwas vom Wesen dieses Wunders aus dem millionenhaften Opfertod des Krieges, wir kennen es auch als Opferleben aller Art, — sowohl im Kriege, wie auch sonst allenthalben und zu jeder Zeit, wir hören davon in der Dichtung, der Philosophie, der Religion, wo seit Jahrtausenden und in abertausend Formen dieses Sterben besprochen und gepriesen wird. Aber Ruskin nahm es wohl als erster und sozusagen systematisch in die Volkswirtschaft hinein, zog diese dadurch hoch empor und schloß im Kreislauf der höheren menschlichen Belange eine Lücke, die dort mindestens seit Jahrhunderten, wenn nicht immer, geklafft hatte. Er tat es übrigens formal-künstlerisch in einer überaus natürlichen, man möchte sagen, anmutigen Art, indem er das erste Kapitel seines Buches 'Die Wurzeln der Ehre' überschrieb und unter Ehre, wie es die älteste Institution der Welt, das Kriegertum, seit den ältesten Zeiten vorlebt, die Bereitschaft zum Opfertod verstand.

Der Soldat, sagt er, wird zu töten gelehrt, wie ja jeder Beruf in etwas gelehrt wird, was er, wenn es verlangt wird, auszuführen hat. Bei einem Vergleich aber mit dem Beruf des Soldaten zeigt sich, daß offenbar alles, was die anderen Berufe lernen, dem Leben dient, nur das, was der Soldat lernt, dem Tode. Dort liegt ein Rätsel! Warum genießt gerade er gleichwohl die meiste Ehre, und warum genießt er sie grundsätzlich? Und warum genießt er sie, fragt Ruskin, der es ja mit der Wirtschaft zu tun hat, vor allem — und hier kommen natürlich in erster Linie nicht unsere, sondern die Zeiten Ruskins und ferner allerdings Vorgänge wie die des Kriegsgewinnlertums oder der Inflation, kurz der animalische Handelsgeist selber, in Frage — mehr als der Kaufmann? Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Er erklärt sich so: 'Des Soldaten Beruf ist wirklich und wesentlich nicht der, zu töten, sondern sich töten zu lassen. — Unsere Achtung vor ihm beruht letztlich nur auf der Tatsache, deren wir alle sicher sind, daß er, in die Bresche einer Festung gestellt, mit allen Freuden der Welt hinter sich und nur dem Tode und seiner Pflicht vor sich, seine Augen nur nach vorn richten wird. Und da er niemals weiß, wann eine solche Aufforderung an ihn ergehen wird und da es — theoretisch — jeden Augenblick geschehen kann, so hat er, indem er Soldat *ist*, seinen Entschluß im voraus wirklich für jeden Augenblick gefaßt, stirbt er — theoretisch — täglich.' Nachdem Ruskin so den Gedanken des Heldenhaften im Menschen aufgenommen hat, bespricht er — wiederum liegen die englischen,

damaligen, dort allerdings auch heute noch nicht wesentlich anders gelagerten Verhältnisse zugrunde — schneidend und kurz den Sinn der führenden Berufe, — eine Berufsberatung größten Stils! — Er bespricht sie hinsichtlich ihres Zweckes und noch mehr hinsichtlich ihrer Bereitschaft, sich diesem Zweck — bis zum Sichopfern dafür — zu widmen.

Welches ist, fragt er, der Nation gegenüber die Aufgabe dieser Berufe? — 'Der des Soldaten, sie zu verteidigen, der des Geistlichen, sie zu lehren, der des Arztes, ihr physisches Wohl zu pflegen, der des Juristen, ihr Rechtsformen aufzuprägen, der des Kaufmanns, für die gehörige Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zu sorgen.'

Und die Pflicht aller dieser Berufe ist nun, 'bei gegebenem Anlaß' für deren Sinn zu sterben.

'Bei gegebenem Anlaß', nämlich 'für den Soldaten, eher als seinen Platz in der Schlacht zu verlassen, für den Arzt, eher als seine Kranken im Stich zu lassen, für den Geistlichen, eher als Falsches zu lehren, für den Verwalter des Rechts, eher als zu dulden, daß Unrecht geschehe, — für den Kaufmann —, welches ist für ihn der «gegebene Anlaß» zum Sterben?' —

Wir brechen hier ab, weil das Wesentliche unseres Zieles erreicht ist. Der Sinn der Antwort auf die letztgestellte Frage ergibt sich fast von selbst, er ist heroisch, so hohe Ansprüche man an diesen Begriff auch stellen mag, und doch könnte der Wortlaut hier nur irre leiten. Seit Ruskins Zeiten ist zu viel Neues, damals Unerwartetes geschehen, selbst abgesehen von dem Orkan des Krieges. Das Schicksal der Völker — wie das der Einzelwesen — entwickelt sich nicht in Linien, sondern, wenn nun ein Vergleich sein soll, in Geweben. Das Bild vom Teppich des Lebens breitet sich immer mehr aus. Neue Fäden in diesem Gewebe seit Ruskins Zeit sind unter anderem die immer größeren Ballungen gewisser Kräfte vor allem wirtschaftlicher und soziologischer Art. Auch Ruskins Gedanken und Sehnsüchte sind Fäden dieses Teppichs und haben — besonders in England — mitgewirkt, mitgewebt und manchen grellen Ton gemildert, andere hängen zerrissen tief hinab. Gewiß bleiben die größten Ziele gemeinsam, alle Parallelen treffen sich im Unendlichen. Ruskin erwartete die Rettung noch im wesentlichen von dem freien, frommen, heroischen Entschluß recht vieler einzelner. Aber diese sind immer ohnmächtiger geworden. Es ist fraglich, ob auch der Beste selbst zu Ruskins Zeiten noch in der Lage war, allein oder mit freien anderen diesen Weg erfolgreich zu betreten. Der Webstuhl der Zeit webte anders und zu grob. Wir heute erwarten die Lösung von der Gemeinschaft, die stärker ist als der einzelne und den Webstuhl meistern wird. Ruskin wollte, daß der Betrieb wie eine Familie sei, und wurde verlacht. Wir verlangen dasselbe heute von einem Volk, und die Betriebe setzen sich in Bewegung. Ruskin ist nicht wir, — aber die Gemeinsamkeit der Sehnsucht setzt doch in Erstaunen, — und wenn wir nach England schauen, so sieht uns in Wirklichkeit das Gesicht Ruskins an und nicht dasjenige Mosleys.

Und alles das wäre verhältnismäßig gleichgültig — denn wir sind praktisch ja in diesen Dingen wohl weit voraus —, wenn es bei Ruskin nicht ein Rätsel zu lösen gäbe: Wie kam er zu dieser seiner aufglühenden Schau?

Wir kennen Ruskin im wesentlichen als Ästheten. Manche Moderne (Maurois) reden von ihm, als wenn er gar nichts anderes wäre, und betonen noch das Genießerische. Er startete in der Tat auf dem Gebiete der Kunst. Wie kam es, daß er diesen nicht reizlosen Weg, auf den ihn seine Gaben führten, den ihm der Wohlstand seiner Eltern ebnete und den ihm die herrschenden Wirtschafts- und Weltanschauungen zum mindesten nicht erschwerten, verließ, um sich in eine Unruhe zu stürzen, die der unsrigen, einem völligen Umbruch der Ansichten, mindestens nicht unähnlich ist. Es ist ja nicht wahr, daß die Verhältnisse des damaligen England etwa besonders geeignet gewesen wären, ihm diesen Anstoß zu geben. Das wäre vielleicht zwanzig Jahre früher so gewesen, als Carlyle Lust hatte, auf die Barrikade zu steigen. Jetzt aber — um 1860 — brachte England wirtschaftlich eine besonders reiche Ernte ein und hatte politisch wenig und jedenfalls keine große Not. Der Arbeiter aber schien in einer gesetzlich nicht gehinderten Selbsthilfe- und Eigenbewegung auf dem Pfad des Aufstieges zu sein. Der Sohn des vierfachen Millionärs mußte im Grunde doch wohl suchen und finden 'wollen', wenn er die Not und die Angst, die Ohnmacht und die Schuld, den Mangel an Ordnung und den an Würde, wie sie ihn erschüttern, an ihren Stätten erkennen und bekämpfen wollte.

Sieht man freilich unter dem Gewicht der Frage genauer zu, so findet man bei ihm außerordentlich früh, wenn nicht von Anfang an, in den Gedanken und Forschungen über Kunst Vertiefungen und Verbreiterungen, die ungewöhnlich sind. Sie bringen Kunst, Freude an ihr und Verständnis für sie in Zusammenhänge, von denen noch heute — und oft gerade ausdrücklich in Hinsicht auf Ruskin — behauptet wird, sie gehörten nicht in sie hinein, — und man muß oft die eigentlichen Ästheten verlassen und sich an die größten Denker der Menschheit oder an tiefschürfende Dichter — auch solche der Gegenwart sind unter ihnen nicht selten — halten, um an diesen Einwürfen irre zu werden. — Oder man findet die Widerlegung in günstigen Stunden in der eigenen Brust, — in Augenblicken tiefster seelischer Erschütterungen, wo es einem durchaus nicht in den Kopf will, daß solch höchster, schwer und heilig erworbener Gewinn im nächsten Augenblick wieder für alles verloren sein soll, — Sehnsucht nach dem Einen und Einenden für alle Gebiete! — Ruskin gehörte jedenfalls zu den ganz wenigen Kühnen, die nicht wie die meisten — auch unter uns und heutigentages — in dieser heiligen Stimmung das, was sich nicht leicht in dieses Eine fügt, einfach zu verwerfen wünschen. Ein leichter Kampf! Aber Ruskin gehörte zu denen, die ihn sich schwerer machten, und die Schwere und Unentwegtheit dieses Kampfes ist seine Lehre, — selbst da vorbildlich, wo er ihm nicht oder unvollkommen gelang. Der Tatsache gegenüber, daß er für die Wirtschaft zu Grundsätzen kam, die wir so sehr billigen und die seinen früheren Kritikern so völlig unverständlich waren, wird als Grund gern ein Hang zu persönlichem Mitgefühl, eine besondere Weichheit des Herzens, angenommen und behauptet. Das ist bequem, aber falsch. Ruskin war gar nicht so weich, er war stahlhart, nur nicht im oberflächlichen Sinn. Gleich irrtümlich ist die ebenfalls so bequeme, gedankenarm von Hand zu Hand gegebene Ansicht, in seinen ästhetischen Neigungen hätten ihn Natürlich-

keit und Lebenslust, in seinen soziologischen die Beschränktheit des alten Puritanismus ergriffen, und die Unvereinbarkeit beider hätten ihn zerrissen. — Ein solcher Vorgang hätte ihn auf ganz andere Wege geführt! Das von seiner Mutter überkommene evangelikalische Dogma hat er aber fast bis zur Nacktheit abgestreift — beinahe grausam, — übrigens fast der einzige Ungehorsam gegen sie. In einigen Hinsichten aber war seine Erziehung das Gegenteil von evangelikal. Nein, was Ruskin bewegte, bis in die Wirtschaft vorzudringen, war nichts als das in seiner Natur angelegte, in der Erziehung und in dem Wesen des Elternhauses geförderte, durch seinen Eintritt in das Studium der Kunst und besonders der höchsten Kunst erlebte Empfinden für die Würde des Menschen, — aber auch *nichts* als das! Das Menschenleben als solches — vor allem das des Einzelmenschen — stand ihm gar nicht in so hohem Kurs. Wir haben überwältigende, heldenstarke Bemerkungen darüber bei ihm. Aber die Würde galt ihm das Leben, die größtmögliche Beherrschung der Materie. Und sie erkannte er in führender Weise verwirklicht beim großen Künstler. Auf dieser in unsagbar fleißiger und mühseliger Arbeit gewonnenen und bewiesenen Erkenntnis baut sich das gesamte gewaltige Werk auch seiner ästhetisch genannten Schriften auf.

Aber man muß mit der Auslegung dieser Worte sehr vorsichtig sein. Es könnte vielleicht gedacht werden, daß er die Menschen grundsätzlich für erziehbar zum Künstler gehalten hätte oder daß er bei den ehrbaren, aber zu flachen Ideen der 'Erziehung des Volkes durch die Kunst' anknüpfen wollte. Von all dem kann keine Rede sein. Man kann sich den Blick Ruskins in dieser Hinsicht gar nicht großzügig genug vorstellen. Aber beim Künstler ist die Bändigung der Materie vielleicht am schwersten, jedenfalls aber am offenbarsten und dem Sinn ihrer Überwindung, Gott, am nächsten. Es ist nun, als ob Ruskin den Menschen zurufen wollte: 'Seht, so mächtig ist der Mensch! So nahe kann er dem Göttlichen kommen! So gehorcht ihm der Stoff! So schöpferisch und frei kann er sein! Nun sucht euch ein jeder seine Stelle, wo ihr mächtig, durch Tun Gott nahe, schöpferisch und frei sein könnt!'

Es kam allerdings noch etwas zweites hinzu. Er war nicht nur durch das Künstlertum ins Leben geführt worden, sondern auch durch die freie Natur. Die ersten großen Schönheiten, die er in ihr sah, hatten überwältigend auf ihn gewirkt. Zu ihnen gehörte die Alpenkette von Schaffhausen aus gesehen mit ihren Schneegipfeln im Morgensonnenschein. Aber gleich setzt auch hier der Ruskin eigene Zug der Realisation der Offenbarung bis in das tägliche Leben hinunter ein. Sich mühselig und unbeirrbar zurückfindend, gelangt er dazu, die Schönheit an scheinbar immer einfacheren Stellen, dem Menschen der Tagtäglichkeit immer näher, immer mehr um ihn herum, fast überall, wohin er schaut, zu entdecken, — und berühmt ist sein Hinweis auf das selbst schon verwelkende Petersilienblättchen, das der Arbeiterfrau aus dem Marktkörbchen hängt, als eine der größten Schönheiten der Welt. Aber was bedeutet dieser eine Hinweis neben den tausenden, die wie die Blumen auf Wiesen und Rainen und am Rande der Straßen allenthalben in seinen Werken verstreut sind. Schon mancher Dichter seit Ruskin hat sich Sträuße aus ihnen gewunden und kein Wort über die Herkunft gesagt. Hätte Ruskin nichts weiter geleistet als dieses

Aufspüren und Aufzeigen verborgener Schönheiten in Erde, Luft und Wasser, an Pflanzen und Tieren, an Körper und Geist, er hätte seine Lebensschuld schon abgetragen. Aber er hat viel mehr getan. In seinen Studien über das Verhältnis zwischen Kunst und Natur erkannte er gleichsam — nicht nur wie oben gesagt, die Möglichkeit der Bändigung der Materie durch den Menschen, sondern auch — deren Vorbestimmtheit dazu. Man denke nur an die Beziehung eines Bildes zur Landschaft, — wie die Landschaft in keiner Weise das Bild ist und doch danach ruft — nicht nur im Tun des fähigen Künstlers, sondern viel früher und gleichsam bei jedem Menschen in der Lust des trinkenden Auges. Und wiederum übernimmt der Künstler — oder wenn man es lieber will — 'das Künstlerische im Menschen' die Führung. Aber auch fort mit dem Gleichnis von Landschaft und Bild, wenn es unter klingendem Namen pedantisch zu werden droht! Fort damit, wenn es dich etwa nicht aufruft! Es ist genug Materie um dich herum und ruft nach dir, während du sie verstehst, — und sie vermählt sich mit dir ganz nach denselben Gesetzen, wenn diese nur weit und frei und entschieden und ewig genug sind. Das ist es, was Ruskin mit seinen Fackeln oder Leuchten meint, mit denen er so gern die Welt zu einem Tempel machen möchte. Wir haben ihn oben überrascht, wie er in seinem ersten 'volkswirtschaftlichen' Buch das Hauptgesetz der Wirtschaft von der Notwendigkeit von Führung und Gehorsam schon längst in allen seinen Büchern verkündet haben will. Und das waren doch eben Werke über die Kunst gewesen! Da haben wir ihn! Er konnte gar nicht über Kunst schreiben, ohne zum Leben durchzustoßen. Und er konnte gar nicht über Volkswirtschaft schreiben, ohne zum Leben durchzustoßen. Und hier im Leben, gewiß unter Schwierigkeiten, die aufklären zu helfen er sich — ähnlich wie Nietzsche und doch wieder ganz anders — aufrieb und denen er gern die von dem Vater ererbten Millionen und einiges mehr zum Opfer gebracht hat, fanden sich die Dinge zusammen. Er 'sah' sie sich zusammenfinden. *Das* war sein Seher-, sein Künstlertum, seine und der Menschen letzte große Wahrheit auf dieser Erde! — 'Wie alles sich zum Ganzen webt, Eins in dem Anderen wirkt und lebt!' — Er ahnte das große allgemeine — das 'katholische' Gesetz, das jenem modernen Dichter aufging, als er 'nach langer Mühe durch Zweige und Dornen hindurch — mittags — wie ein Held aus der Geschichte — in den Schoß der Lichtung eindrang und, dem schweren Felsen den Fuß in den brennenden Nacken setzend, 'seherisch' empfand, wie die Welt zusammenhängt. 'Daß alles stimmt, das macht mich so glücklich!' ruft er aus. Wie unzählige Male mag Ruskin so glücklich gewesen sein! — Aber er verweilte nicht bei dem individuell-kosmischen Glück, sondern kehrte — echt protestantisch-trotzig! — zu den Menschen zurück, um ihnen das Exempel vorzurechnen, das stimmen muß, wenn sie dabei sein wollen, wenn sie teilhaben wollen an dieser 'stimmenden' Welt, — Theorie und Praxis, Einsicht und Tat, Sinn und Leben. Jedes Volk hat die Kunst, die seinem Wesen entspricht. Die Fackeln, die Ruskin hält, leuchten — man braucht sie nur zu entzünden! — ganz gleichmäßig in der Kunst, in der Wirtschaft, in der Gesellschaft, in der Wissenschaft und überall. Niemals hat ein großer Künstler anders gewollt oder gesiegt als nach den Gesetzen der Wahrheit, der Treue, der Reinheit, des Gehorsams, des Führertums und wie

sie nun alle heißen, die zusammen das große einzige Gesetz des zeugenden Lebens sind. Niemals hat Ruskin, wie so viele denken, Kunst mit Moral verwechselt. Nur zeigt sich, je höher die Kunst und je höher die Moral, mit anderen Worten, je größer das Leben ist umso mehr, daß beide gar nicht verschieden sind. In seiner Kunstgeschichte Venedigs — echt ruskinisch die 'Steine' Venedigs genannt — versucht er, Kunst, Wirtschaft, Politik und was auch immer in ihrer eigenartigen Verschlingung zu zeigen; er macht den Dogen für den Künstler seiner Büste, den Künstler für den Dogen verantwortlich, nicht persönlich, sondern künstlerisch-schöpferisch, wodurch die Persönlichkeit überhaupt erst wird. 'Die Kunst Venedigs beginnt zu verfallen, als der Kaufmann Venedigs unehrlich wird.' Ruskin kann sich einen ehrlichen Künstler neben einem unehrlichen Kaufmann gar nicht denken, wobei selbstverständlich die Gesetze der Ehrlichkeit beim Künstler die Kunst, beim Kaufmann den Handel betreffen, — die Beziehungen liegen etwas tiefer als die gewöhnlichen L'art pour l'art-Menschen denken. Mag der Beweis der Geschichte Venedigs im Ruskinschen Sinne geschichtlich Schwierigkeiten machen, über die tiefsten Wahrheiten, die es dort sah, hat sich sein Künstlerauge nicht getäuscht. Das ist das Ruskinsche Rätsel, — aufgegeben, — nicht gelöst!

Ruskin wird weithin auch heute noch nur mehr geahnt als gekannt. Sein Name schmückt, erinnert, — weist auf etwas hin, was offen gelassen wird, weil es geheimnisvoll ist, — was keineswegs heißt, daß es ungewiß oder zweifelhaft sei. Nur ist es hoch, noch unnahbar. Große Zusammenhänge werfen ihn plötzlich auf oder laufen in ihn aus, ohne ihn eigentlich zu erfassen. Greift aber einer vorzeitig zu, wie es André Maurois tat, so faßt er ins Leere und bringt eine Puppe hervor, aber nicht der Mann. Offenbar muß die Zeit ihn erst einholen, der er so weit voraus war. Dieser Ansicht über ihn sind viele in allen Ländern. — Es ist einmal von jemandem, der ihm fast gewachsen war, das Bild geprägt worden, sein Geistesreich sei gleich einem fernen hohen Gebirgswall von großer Schönheit der Linien und der Farben, mit offenbar allen Reizen der wilden Wälder, der hängenden Wiesen, der Matten, der Täler, der stürzenden Wasser, — mit Kuppeln und Zinnen und Zacken und einem höchsten Gipfel, den die Wolken umziehen. Wer aber seiner Sehnsucht folgt und ihn aufsucht, hat es nicht leicht. Die Wege sind oft nicht geebnet genug, die Aufstiege sehr steil, Durchblick und Überschau schwer. Die Feierstunde der Gipfelbesteigung im Strahle des Lichts ist selten und nur Zähesten vergönnt, und die Versuchung ist groß zu verzichten. Ja, und deshalb halten die meisten sich allenfalls in den Vorbergen auf, die ebenfalls schön sind und vieles bieten — um leichteren Preis! Hier entstehen die 'Anthologien', — die Blütensammlungen, die Lesefrüchte, — schon zu Lebzeiten Ruskins sein stiller Ärger, weil sie Beschwichtigungen der großen, der eigentlichen Sehnsucht des würdigen Menschen sind und der Synthese aus dem Wege gehen. Es gibt sie zu Tausenden in großen Auflagen in fast allen Sprachen. Nützen sie etwas? Auch Ruskin fand sich notgedrungen mit ihnen ab, — besser etwas als gar nichts. Aber die eigentliche Einsicht, die Gipfelbesteigung, steht noch weithin aus. Vielleicht ist sie von nirgendsher leichter als aus der Gegend des heutigen Deutschland.

DIE ERGEBNISSE DER GRABUNGEN IN HAITHABU

Von Herbert Jankuhn

An der innersten Bucht der Schlei, am sog. Haddebyer Noor liegt ein großer halbkreisförmiger Burgwall, er steigt heute noch bis zu einer eindrucksvollen Höhe von 12 m auf und umschließt eine Fläche von 24 ha. Durch einen anderen großen Wall ist er mit der Verteidigungsanlage des Danewerks verbunden, das die Halbinsel von der Schlei bis zur Treene abriegelt und damit den einzigen immer gangbaren Weg von Norddeutschland nach Jütland hinauf sperrt. Die Auffassungen von der Bedeutung des Halbkreiswalles haben im Laufe der Jahrhunderte stark gewechselt. Am Beginn der modernen Forschung stehen zwei große Arbeiten von den besten Kennern dieses Gebiets geschrieben, von Sophus Müller und Steenstrup. Der letzte faßte den Halbkreiswall als eine Rückzugsstellung auf, ausgebaut nur als Flottenstützpunkt für das dänische Heer, dagegen betont S. Müller, daß wir es hier nicht mit einem der großen sonst üblichen Burgwälle zu tun haben, sondern daß der Halbkreiswall eine große Stadt umschließt, deren Name auf zwei Runensteinen, die vor dem Wall gefunden wurden, inschriftlich überliefert wäre. Es ist Hedeby, die aus den Sagas bekannte Stadt an der Schlei. Aus dieser Fragestellung heraus wurde vom Museum vorgeschichtlicher Altertümer im Jahre 1900 die erste Grabung unternommen und sie brachte eine vollkommene Bestätigung der Sophus-Müllerschen Ansicht und damit den Beweis, daß es sich hierbei tatsächlich um eine ständig besiedelte Anlage handelt. Seit jener Zeit ist Jahr für Jahr im Halbkreiswall gegraben worden, bis der Krieg im Jahre 1915 eine Unterbrechung brachte, und von einer kleinen Untersuchung im Jahre 1921 abgesehen, begannen die neuen Ausgrabungen auf größerer Grundlage erst im Jahre 1930.

Das Bild, das man sich vornehmlich auf Grund der großen zusammenfassenden Arbeit von S. Müller machte, war folgendes. Das Sliesthorp, das im Jahre 804 zum

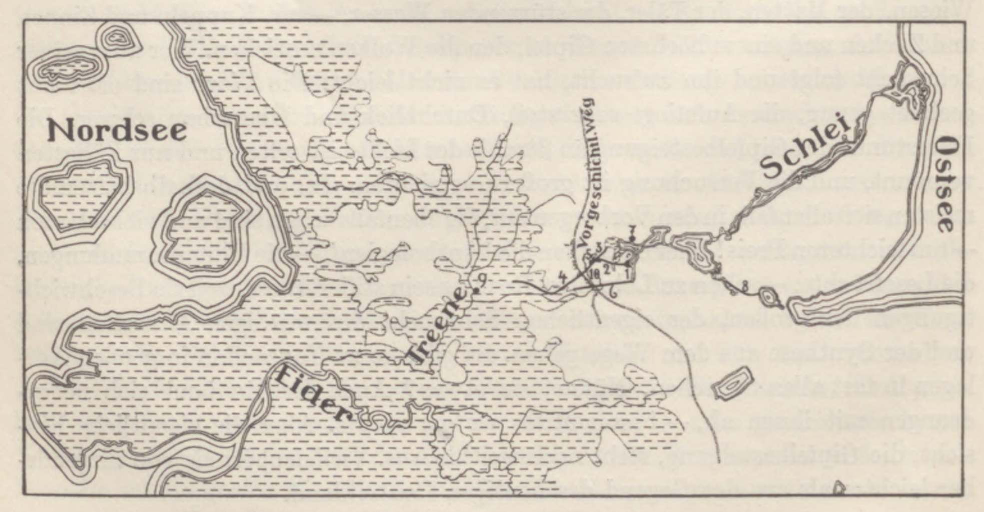


Abb. 1. Karte von Mittelschleswig mit Haithabu und Danewerk.

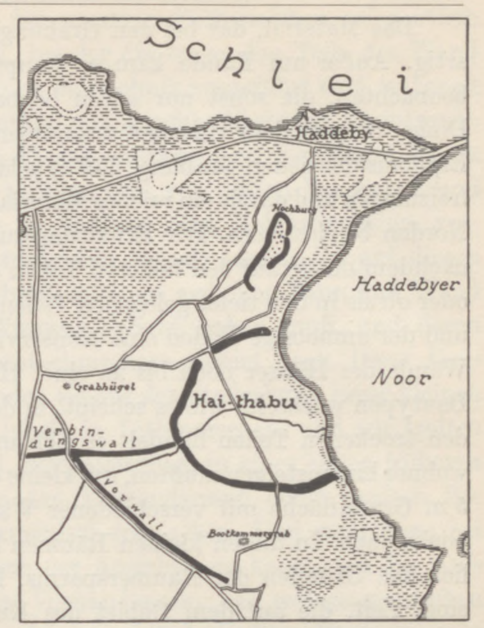


Abb. 2. Plan von Haithabu mit der näheren Umgebung der Stadt.

erstenmal erwähnt wird und das im J. 808 durch die Ansiedlung von Kaufleuten aus dem zerstörten Reric an der slavischen Küste ein Handelsplatz und zwar der Mittelpunkt des westbaltischen Handels werden sollte, lag an der Stelle des späteren Schleswig, also nördlich der Schlei, während Haithabu eine Gründung der vor 900 hier eindringenden schwedischen Dynastie unter Olaf war. Als dann um 1000 herum diese zweite Siedlung zerstört war, trat Schleswig in seine alten Rechte. Dieses Bild hat seit 1903 die Forschung beherrscht und wurde erst im J. 1925 durch Wadstein zu einem Teil erschüttert, indem Wadstein auf Grund älterer Funde aus dem Halbkreiswall die Ansicht vertrat, daß auch das Sliesthorp von 804 und das Sliasvic Ansgars innerhalb des Halbkreiswalles gelegen hatten und daß Schleswig in jener Zeit am Nordufer überhaupt nicht bestanden habe, daß es im Gegenteil eine Gründung nach der Zerstörung von Haithabu sei, entstanden durch eine Übersiedlung vom Südufer auf das Nordufer. Für diese Ansicht brachte Schwantes im J. 1930 neues Material, vor allen Dingen auch aus der Keramik, bei. Aus dieser Problemstellung ergab sich die Richtung der neuen Arbeiten, die im J. 1930 begonnen wurden. Zunächst galt es, einen systematischen Überblick zu schaffen, und das war bei der großen Ausdehnung der zu untersuchenden Fläche nur möglich durch ein Suchgrabenkreuz, das den ganzen Innenraum durchschnitt. Damit bekam man wenigstens eine allgemeine Übersicht über die Art des Bodens, über die Dichte der Besiedlung und über die Art der Bauten; es ist das die notwendige Vorarbeit für die Aufdeckung größerer Flächen, die bei Siedlungsgrabungen ja das Ziel bildet. Dieses Suchgrabenkreuz ist durch die letzten Grabungen im J. 1934 abgeschlossen worden, so daß der erste einleitende Teil der Untersuchungen jetzt durchgeführt ist. Damit haben wir hier einen gewissen Einschnitt, der es rechtfertigt, eine zusammenfassende Übersicht über die neuen Ergebnisse zu geben und die neu auftretenden Problemstellungen zu zeigen. Zwar besitzen wir für die Geschichte Haithabus auch geschriebene Quellen, und zwar Quellen verschiedenster Art aus dem fränkischen, angelsächsischen, arabischen und nordgermanischen Kreis, aber sie sind zu dürftig, als daß es möglich wäre, auf Grund dieser geschriebenen Angaben ein Bild der Siedlung zu zeigen, und sie genügen eben, um einen gewissen Rahmen für unser Bild zu schaffen. So bedeutet das durch die früheren und durch die neueren Grabungen gewonnene Fundmaterial eine wesentliche Verbreiterung der Quellengrundlage, die nach ihrer vollkommenen Durcharbeitung das bisherige Bild wesentlich ergänzen wird.

Das Material, das bei den Grabungen gewonnen wurde, ist sehr verschiedenartig. Außer auf Funde kam es hauptsächlich darauf an, auch die Dinge zu beobachten, die sonst nur selten beobachtet werden können, nämlich alle jene Dinge, die mit dem Hausbau zusammenhängen, und es war ein sehr wesentliches Ergebnis der neuen Grabung, daß es gelang, eine ganze Reihe von Hausgrundrissen freizulegen und damit ein reiches Material zur Frage des Hausbaues im wikingischen Norden beizusteuern. Der Erhaltungszustand der Häuser ist sehr verschieden, je nachdem ob sie auf den höheren Teilen der Stadt im trockenen Sandboden lagen, oder ob sie in den tiefer gelegenen Teilen standen, wo der hohe Grundwasserspiegel und der anmoorige Boden eine Konservierung des Holzes bewirkte, so daß wir die Wände der Häuser noch bis zu einer Höhe von 40 cm anstehen haben. Auch die Bautypen wechseln, wie es scheint, in den verschiedenen Gebieten der Stadt. Auf den trockenen Teilen handelt es sich um eingetiefte Wohnräume, in die die Bewohner hineinsteigen mußten, um kleine einräumige Gebäude von 3 mal 4 oder 4 mal 5 m Grundfläche mit verschiedener Wandtechnik und einem nicht abgewalmten Giebeldach. In diesen kleinen Räumen liegt der Herd in einer Ecke, wahrscheinlich aus Gründen der Raumersparnis. Dieser einfache Hausbau ist auffallend in einer Zeit, die auf dem Gebiet des Kunstgewerbes und auf politischem Gebiet Großes leisten konnte. Es ist aber eine Erscheinung, die nicht an den germanischen Norden gebunden ist, sondern wir haben derartige kleine Häuser auch im friesischen Gebiet an der Nordseeküste und wir haben sie weiter auch am Oberrhein, wo neuerdings in der Gegend von Mannheim zeitlich gleiche Gebäude freigelegt wurden, die auch in ihrem Bau ganz den Häusern in Haithabu entsprechen. Auch im slavischen Gebiet jener Zeit finden wir kleine einräumige Haustypen, so daß es sich dabei um eine große Zeiterscheinung handelt. Das Auffallende daran ist, daß wir aus den Jahrhunderten davor im germanischen Norden große Bauten haben, Hallen von bedeutender Länge und Breite. Wodurch diese Änderung im Hausbau hervorgerufen wurde, können wir heute noch nicht sagen.

Anders waren die Ergebnisse im tiefer liegenden Teil der Stadt, denn dort waren die Häuser selbst sehr viel besser erhalten, und es ergab sich, daß wir hier im wesentlichen zwei Bauformen haben. Einmal einen Bautyp, bei dem man die Wand aus senkrecht in den Boden gesteckten Bohlen baute. Es ist das eine Form, die mit den Stabkirchen des Nordens zusammenhängt und die, soweit sich bisher übersehen läßt, in nordgermanisch besiedelten oder von dort aus kolonisierten Gebieten vorkommt. Wenn auch bei den Stabkirchen im allgemeinen die senkrechten Bohlen nicht bis in den Boden hineingehen, sondern in einen horizontalen Holzrahmen gelassen sind, so gibt es doch auch einige besonders altertümliche Fälle im Norden, bei denen eine unseren Wänden ganz entsprechende Bauweise vorliegt. Es handelt sich dabei um eine recht alte Stabkirche unter S. Maria Minor in Lund und eine Kirche in Greenstead in Essex. In dieser Stabbautechnik repräsentiert sich uns das nordgermanische Element, das wir auch auf Grund der anderen Funde in Haithabu nachweisen können. Daneben aber findet sich eine andere Bauweise, nämlich die Verwendung von Flechtwerkwänden. Dabei handelt

es sich nicht um solche Wände, wie sie bei unserem Fachwerkbau gelegentlich vorkommen, sondern um eine andere Art, bei der die tragenden Teile der Wand im Pfostenbau oder in einer anderen massiven Bautechnik ausgeführt sind, während um die so geschaffene Wand in einem Abstand von nur 30—50 cm ein Flechtwerkzaun läuft. Der Raum zwischen diesem Flechtwerkzaun und der Wand ist zu gering, um als Einfriedigung erklärt zu werden, und van Giffen hat auf Grund seiner Ausgrabungsergebnisse in Ezinge in Holland eine Rekonstruktion vorgeschlagen, bei der das Dach über die tragenden Wände hinaus bis auf diesen Flechtwerkzaun hinuntergezogen ist. Dadurch entsteht zwischen Zaun und Wand eine Luftschicht, die eine isolierende Wirkung gehabt haben muß, und deren Bedeutung in der Hauptsache auf wärmetechnischem Gebiet liegt. Diese Bauweise finden wir nun in Haithabu, wir finden sie auf der Stellerburg, einer kleinen sächsischen Herrenburg des IX. bis X. Jahrh. in Dithmarschen, und wir treffen sie weiter an auf den Terpen in Holland, dort allerdings in einer etwas früheren Zeit. In dieser Bauweise zeigt sich uns das Vorhandensein einer zweiten Bevölkerungsschicht, nämlich einer westgermanisch-friesischen. Und wenn man bei den später zu besprechenden Funden auch der Ansicht sein kann, daß das Auftreten deutscher Waren keineswegs das Vorhandensein des westgermanischen Bevölkerungselementes zu bedeuten braucht, so zeigt doch diese Bauweise sehr deutlich, daß wir tatsächlich auch mit dem Vorhandensein einer solchen deutschen Kolonie zu rechnen haben.

Diese Spaltung in eine nordgermanische und eine westgermanische Komponente, die wir andeutungsweise schon im Hausbau sehen, zeigt sich weiter in den Funden. Der Schmuck, der aus den Gräbern vorliegt, und die Gußformen für diesen Schmuck, die eine Herstellung an Ort und Stelle bezeugen, entsprechen in der größten Zahl der Fälle durchaus der nordgermanischen Kunstrichtung, die auf völkerwanderungszeitlicher Grundlage die Tierornamentik, jene Schöpfung des IV. und V. Jahrh., weiter entwickelt hat, und darin zeigt sich eine nordgermanische Schicht in der Bevölkerung, die gerade auf dem Gebiet der Ornamentik sehr klar faßbar wird. Aber neben diesen nordgermanischen Funden besitzen wir eine ganze Reihe von Gegenständen, die aus dem westgermanischen Gebiet gekommen sind. Wir haben in Haithabu Gußformen, die das Einströmen einer neuen ornamentalen Richtung kennzeichnen. Es ist die Übernahme der karolingischen Pflanzenornamentik, die dem Norden bis dahin fremd war, die aber nicht eine einfache Übernahme dieser naturalistischen Kunstform darstellt, sondern zugleich die Umstilisierung der westgermanischen Anregungen in den Geschmack des Nordens bedeutet. Und so läßt sich an diesen Gußformen die Beziehung zwischen dem Norden und dem Westen auf kunstgewerblichem Gebiet deutlich erfassen, und diese Verbindungen, die sich daraus ergeben, finden eine Stütze im weiteren Fundmaterial. Es ist besonders die Gegend zwischen Köln und Trier, die mit ihren Erzeugnissen in Haithabu vertreten ist. So sind es keramische Reste aus Pingsdorf und Badorf bei Köln und Gläser, wie es scheint, aus der Gegend von Trier. Daneben treten Mühlsteine aus Lava auf, die aus den großen Mühlsteinbetrieben von Niedermendig in der Eifel stammen.

Diese Zweiteilung in nordgermanische und westgermanische Funde unterstützt das, was im Anschluß an den Hausbau gesagt wurde. Darüber hinaus aber spiegeln sich auch die anderen weiten Beziehungen der Stadt im Fundmaterial wieder. So zeigt eine schöne Schmuckscheibe, mit einem Kreuz und Bandschlingen verziert, Verbindungen nach Irland oder dem irisch beeinflußten Teil Englands, während arabische Münzen den Handel nach dem Osten belegen, ebenso wie silberne Ringspangen Zeugen für den Handel mit dem baltischen Gebiet darstellen. Bergkristall, das zur Herstellung von Perlenketten verwendet wurde, ist seinem Ursprung nach noch nicht untersucht, aber es kann sich dabei sehr wohl um Beziehungen nach dem Harzgebiet handeln, das ja in der Zeit Haithabus durch die Silbergruben weitgehend erschlossen wurde. Ob wir in den Karneolperlen, die vielfach aus Gräbern vorliegen, Belege für den Handel nach dem Orient haben, ist noch unsicher. Diese Ostbeziehungen der Stadt ergeben sich vielleicht am greifbarsten im Wallbau, den wir durch einen Schnitt im J. 1934 kennen gelernt haben. Der heutige Wall ist in jahrhundertelanger Bautätigkeit entstanden, und zwar ist er von einem kleinen 2 m hohen Kern aufgewachsen zu einer wuchtigen Verteidigungsanlage von 10 oder 12 m Höhe. Der Baugedanke ist in den älteren Phasen immer der gleiche, und erst in einer der jüngsten Umbauten tritt ein Umbruch ein, indem man nämlich von dem Wall mit einem Wehrgang und einem unmittelbar vor der Wallfront gelegenen Spitzgraben überging zu einem ganz anderen Bautyp. Bedeuteten die älteren Umbauten lediglich eine Vergrößerung der alten Bauart, so wurde hier etwas ganz Neues und grundsätzlich Anderes geschaffen. Man baute einen Stufenwall, der es ermöglichte, zwei Verteidigungslinien übereinander aufzustellen, und darüber hinaus ging man von dem alten Spitzgrabentyp über zu einem Graben mit breiter Sohle und steilen, nahezu senkrechten Wänden, die ja ein noch viel wirkungsvolleres Annäherungshindernis darstellen mußten als der bisher gebrauchte Spitzgrabentyp. Wenn man sich danach fragt, welche Veranlassung zu dieser Änderung vorliegt, so kommt man zu dem Ergebnis, daß hier ein Vorbild gewirkt zu haben scheint, und zwar gibt es unter den ganzen Befestigungen jener Zeit eine sehr bekannte und berühmte: Konstantinopel, mit einer Landmauer, die die Wikinger nicht nur auf Handelsfahrten, wie wir wissen, sondern auch bei Belagerungen kennen gelernt haben. Und dieses Vorbild hat, wie es scheint, den Mauerbau in Haithabu beeinflußt und zur Änderung des Baugedankens beigetragen.

Wenn auch die Stadt im wesentlichen nach Westen gerichtet war und den Ausgangspunkt der westlichen Bewegungen im germanischen Norden bildete, so zeigt doch dieser Befund, daß sie auch sehr stark an den Ostverbindungen beteiligt war, und für diese Tatsache haben wir einen ganz sicheren Beleg in einer Textstelle bei Adam von Bremen, der uns berichtet, daß man von Schleswig oder Oldenburg nach Jumne kommt und von dort unter Segeln in 13 Tagen nach Ostrogard gelangt, dem Nowgorod der späteren Zeit, das den Mittelpunkt des nordrussischen Reiches bildete, während die Hauptstadt des südrussischen Gebietes und die Hauptstadt des ganzen Landes überhaupt Kiew war. Von dort geht der Weg weiter nach Konstantinopel. Adam hätte wohl kaum Veranlassung

gehabt, diesen Wasserweg zu beschreiben, wenn er nicht in jener Zeit wirklich befahren worden wäre, so daß wir darin und in dem Mauerbau die klarsten Belege für den weitreichenden Osthandel der Stadt besitzen.

Haithabu bildet einen der Stützpunkte der nordischen Mission, die Stadt, in der Ansgar und sein Nachfolger Rimbert gewirkt hatten, und dieses Ringen der christlichen und germanischen Anschauungen miteinander können wir an den Funden beobachten. Denn wir haben zwei Gräberfelder, das eine christlich beeinflußt, das andere die germanische Jenseitsvorstellung zeigend, und diese beiden Gräberfelder, die nebeneinander liegen, spiegeln das Nebeneinander dieser beiden Vorstellungen deutlich wieder. Um die Mitte des X. Jahrh. wird das alte germanische Gräberfeld überbaut, man ebnete es ein und setzte an seine Stelle Häuser. Es ist kein Zufall, daß dieses Schicksal gerade das altgermanische Gräberfeld traf. Um 934 wird die Stadt durch Heinrich I. als Nordmark auch politisch dem deutschen Reichsgebiet eingegliedert, und damit verbunden ist die Einführung des Christentums als Staatsreligion durch die Taufe des hier residierenden Königs Knuba, der zur schwedischen Dynastie gehört. Darum ist es nicht verwunderlich, daß eine Generation danach etwa der Versuch unternommen wird, auch äußerlich mit diesen Zeugen alter Glaubensvorstellung zu brechen, ein Vorgang, der die Missionierungsart in unserem Gebiet kennzeichnet und der unser Gebiet stark unterscheidet von dem germanischen Norden.

Die Stadt ist in der Mitte oder gegen Ende des XI. Jahrh. untergegangen, ohne daß wir heute sagen könnten, wie das gekommen ist. Die jüngsten Funde sind durch Münzen von Eduard dem Bekenner datiert, während wir auf der Nordseite der Schlei, dort wo auch heute noch Schleswig liegt, um 1132 den Schleswiger Dom als fertiges Bauwerk sehen, der die Verschiebung der politischen Macht vom Süden nach dem Nordufer der Schlei kennzeichnet. In diesen 80 Jahren zwischen 1050 und 1130 muß also die Stadt am Südufer aufgegeben worden sein, die Gründe dafür kennen wir nicht. Wir haben hier in Haithabu also einen Platz vor uns, in dem sich die verschiedensten Strömungen treffen und miteinander verzahnen und daraus ergibt sich auch die Bedeutung der Stadt für die deutsche Geschichte. Als in der Mitte des XII. Jahrh. Lübeck gegründet wird als eine Großtat niederrheinisch-westfälischer Kaufleute, da nimmt die junge deutsche Gründung mit großer Zielstrebigkeit sofort die Handelsbeziehungen auf, die nach dem Osten führen, über Visby auf Gotland nach Nowgorod. Darin haben wir eine direkte Anknüpfung an die große Verbindung in der wikingischen Zeit und eine Fortsetzung dieser Handelswege. Die große Sicherheit, mit der die deutschen Kaufleute ihre Entscheidungen treffen, setzt eine intensive Kenntnis, sowohl der politischen Verhältnisse wie der Handelsverbindungen voraus, und diese Kenntnis konnten sich die deutschen Kaufleute nur durch eine lange Tätigkeit in dem Gebiet erwerben. Und, in diesem Zusammenhang betrachtet, lehren uns die Funde aus Haithabu, die die Stadt seit dem Beginn des IX. Jahrh. mit dem deutschen Westen verknüpfen, ein Vordringen nicht nur von Handelsware, sondern wohl auch von Kaufleuten. Wir sehen also dreieinhalb Jahrhunderte den deutschen Kaufmann an der Ostsee wirken und in diesen dreieinhalb Jahrhunderten konnte

er sich jene notwendige Vorkenntnis aneigenen, die die Voraussetzung bildet für eine erfolgreiche Durchführung des großen in der deutschen Hanse verkörperten Wirtschaftsprogramms. Diese Pionierarbeit, die damit geleistet wurde, ist wie uns die Funde zeigen, eng mit dem Namen Haithabu verknüpft.

Wir können hier namentlich auf ornamentalem Gebiet jene im nordgermanischen Gebiet wirkenden Kräfte verfolgen, die zurückreichen bis in die Entstehungszeit des Germanentums überhaupt, und können deutlich sehen, wie sie sich mit den Mächten des Westens auseinandersetzen, wie das Arteigene bewahrt bleibt auch bei den von Westen hier eindringenden Anregungen.

MENSCHGESTALTUNG DEUTSCHER GOTIK IM RAUM DER SOESTER WIESENKIRCHE

Von Paul Girkon

Um die Eigenart gotischer Menschgestaltung in anschaulicher Klarheit darzustellen, Unwesentliches auszuschalten und das Wesentliche in scharfem Umriß herauszustellen, ziehen wir zwei einander parallele Vergleiche: den Vergleich zwischen *gotischer* und *griechischer Menschdarstellung* und zuvor den Vergleich zwischen *gotischer* und *griechischer Säulen-* und *Pfeilerform*. Daß die Gestalt der Säule und des Pfeilers aufschlußreich sein kann für die besonderen Merkmale der Menschdarstellung im zugehörigen Stilbereich, daran wird niemand zweifeln, der die enge Verbindung zwischen Mensch und Pfeiler in der gotischen Pfeilerplastik und die Verwandlung der Säule zum Menschen in der griechischen Karyatide kennt.

Für den Vergleich können wir eine beliebige griechische Säulenform wählen, denn die Unterschiede der verschiedenen Säulenarten sind Abwandlungen einer in allen Stilbereichen gleichartigen Grundform. Aus dem gotischen Gestaltungsbereich aber wählen wir den Pfeiler im Innenraum der Kirche St. Maria zur Wiese in Soest, deren Darstellung in Heft 2 (1934) hier als bekannt vorausgesetzt werden darf. Die griechische Säule, mag sie äußerlich groß oder klein erscheinen, steht stets im Zeichen des Maßes. Der Pfeiler der Wiesenkirche, dessen äußere Höhe nicht ungewöhnlich groß ist — 24,5 m — steht im Zeichen des Übermaßes. Die griechische Säule ist gestaltete Endlichkeit. Der gotische Pfeiler ist gestaltete Unendlichkeit. Säule und Pfeiler sind Typensymbole für Frömmigkeitsstrukturen — und darin zugleich für die Volkscharaktere, in denen diese Strukturen geprägt sind. Griechische Säule und gotischer Pfeiler verkörpern Eigenart und Gegensätzlichkeit zweier Religionen und zweier Menschentypen: des klassischen und des gotischen Menschen. Die griechische Säule verkündet den Glauben an eine sinnenfrohe, formenschöne Götterwelt, die mit den Menschen verbunden ist im Daseinsbereich des irdisch-Diesseitigen. Deshalb verharrt die Tempelsäule in sich selbst und auf der Erde. Sie steht festen Fußes mit ihrer Basis auf dem Boden, sie endigt im Edelmaß der Selbstbegrenzung mit dem Kapitell, das als neue Basis das Gebälk

des Daches trägt. Die Seele der Säule ist die Schönheit ihres Leibes, Geist und Form bejahen einander, sind nicht in Spannung, sondern in Harmonie.

Der Pfeiler der Wiesenkirche ist eines der machtvollsten und klarsten Symbole für den Glauben an den jenseitigen Himmel, an das Reich Gottes jenseits des Todes. Ohne Basis bricht er aus der Erdentiefe hervor. Er steht nicht, er fliegt: seine Gestalt ist nicht statische, sondern dynamische Form, nicht verkörperte Ruhe, sondern verkörperte Bewegung über alle Grenzen des Raumes hinaus. Ohne Kapitell entfaltet der Pfeiler sich eruptiv im System der Gewölbe, in den Gurten und Rippen, die am Pfeilerschaft aus der Erde emporsteigen und in die Erde zurückfließen, frei strömend, ohne Aufteilung und Unterbrechung. Der Pfeiler verweilt nicht auf der Erde, er fährt gen Himmel, er verharrt nicht in sich selbst, er wächst im Wunder der Form über sich selbst hinaus. In seiner Gestalt ist jede irdische Bindung verneint, Leib und Geist stehen in ihm in Spannung, in seiner sichtbaren Außenseite erscheint mit zerstörender Macht der Auftrieb ins Unsichtbare. Die Formensprache des Pfeilers ist voll Schönheit und Harmonie, aber von jener abgeklärten Schönheit, die vom Tod gezeichnet und geweiht ist, und von jener Harmonie, die irdischen Dissonanzen entrückt ist.

Der Antithese griechischer und gotischer Form in Säule und Pfeiler entspricht die Antithese griechischer und gotischer Menschgestaltung: Griechische Menschgestaltung ist die Apotheose des geisterfüllten Leibes. Die Menschgestaltung der deutschen Gotik ist Apotheose des leibhaften Geistes. Auch der gotische Meister wählt für die Darstellung des Göttlichen das Gleichnis der Menschgestalt. Aber die gotische Gottesdarstellung wirkt nicht anthropomorph, sondern die gotische Menschgestaltung wirkt theomorph. Sie beabsichtigt nicht die Nachbildung der Leibesform in ihrer Selbstbezogenheit und Eigengültigkeit. Dafür hat sie kein inneres und äußeres Organ, keinen Auftrag und kein Vermögen. Aber sie gestaltet den irdischen Menschenleib als Präexistenz des Auferstehungsleibes. Nicht der Leib, sondern die Auferstehung des Leibes ist ihr eigentliches Thema und Motiv. Deshalb gestaltet der gotische Meister im Leben des Leibes zugleich den Tod des Leibes — aber den Tod, der Zeugungskraft der Auferstehung ist. Seine Kunst ist asketisch: er entleibt den Leib, um ihn transparent zu machen für den Geist. Die Kasteiungen dieser Askese sind oft genug qualvoll und grausam: sie verzerren und zerbrechen die Leibesform im Kult des Grauenhaften. In der Art, wie der Gekreuzigte dargestellt wird, spürt man das Mitgekreuzigtwerden des Künstlers, seine Stigmatisation, deren Malzeichen die Gestalt seines Werkes annehmen. Aber einer solch visionären Liebe gelingen Wunder: Matthias Grünewald ist in seinen Kreuzigungsbildern der große Vollender und Erfüller gotischer Gestaltung.

Für den gotischen Meister ist die Leibwerdung des Geistes nicht Verbannung und Bindung im Diesseitigen, sondern sein Wuchs über sich selbst hinaus in der Himmelfahrt des inwendigen Menschen. Geist ist ihm niemals ein Thema der Psychologie, sondern ein Wunder Gottes. Deshalb ist der leibhafte Geist in seinem letzten Sinngehalt Symbol: Wunder auf Erden und Zeichen im Himmel, von Gott geschehen.

Wenn der griechische Künstler das Göttliche in menschlicher Gestalt darstellen will, dann ist das Zaubermittel dieser Darstellung die Höchststeigerung sinnenhafter Schönheit der Leibesform. Proportionen und Rhythmen dieser blühenden Harmonien sind keineswegs identisch mit dem Ausdruck gesunder körperlicher Lebendigkeit. Biologische Funktionalität und ästhetische Schönheit sind in dieser Leibgestaltung aufeinander bezogen, aber sie sind nicht miteinander eines. Und selbst der Ausdruck des Seelischen und Geistigen ist nur als eine letzte Möglichkeit ästhetischer Veredelung — also als ein äußerstes dekoratives Prinzip in der Schöpfung der Leibesform wirksam geworden.

Dagegen wird an den Formen gotischer Menschgestaltung die tastende, stammelnde Hand des blinden Sehers sichtbar. Das Auge dieser Kunst ergreift nicht die sinnenhafte Schönheit des Leibes: es sieht im Leibe nur den Geist, im Sinnlichen nur die Erscheinung des Übersinnlichen. Der griechische Künstler arbeitet nach dem Vorbild des Modells. Der Gedanke, daß der gotische Meister des Modells bedurft hätte, ist absurd. Er sah beim Malen und Meißeln nicht nach außen, sondern nach innen. Mit der Einfalt des Kindes fragt er nicht nach anatomischer Richtigkeit, sondern übersieht und übergeht das Eigengesetz der Körperbildung, weil für ihn nur die Norm des geistig-seelischen Ausdrucks gültig ist. Sein Auge war in seiner Hand — denn die Hände gotischer Gestalten sind visionär. Aber der griechische Meister bedurfte des Modells. Seine Hand ist gleich den Händen griechischer Götter nicht visionär, sondern virtuos.

Für die Zugehörigkeit von Mensch und Pfeiler und des geistigen Ausdrucks in beiden ist ein Tafelgemälde der Wiesenkirche besonders charakteristisch: eine spätgotische Darstellung der Maria im Ährenkleid (Abb. 1). Die spica ist ein Sternensymbol aus der babylonischen Astralmythologie und ist gleich anderen Attributen und Darstellungen der Sternenjungfrau auf den Marienkult übertragen. Man glaubt, in dem Tafelgemälde noch etwas von dieser ursprünglichen Raumbeziehung der Jungfrau wahrzunehmen. Sie steht inmitten einer kleinen Kapelle. Das Gewölbe über ihr umgibt den Glorienschein ihres Hauptes wie der Himmelsraum. Die perspektivischen Schrägungslinien des Fußbodens und der Fenstergesimse führen auf die Gestalt der Jungfrau hin. Die ganze kompositorische Eingliederung der Gestalt in den Raum läßt sie als aufragenden Mittelpfeiler der Kapelle erkennen. Der Mittelpfeiler der gotischen Kapelle, Architekturgestalt des germanischen Weltenbaumes und des christlichen Paradiesesbaumes, hier verwandelt in die große, erhabene Gestalt der Madonna! Sehr bemerkenswert ist gerade bei diesem Gemälde aus der Zeit eines spätgotischen Naturalismus eine unverkennbare Geometrisierung in der Linienführung der Arme und Hände und in dem Gesamtgebilde, zu dem sie sich mit Schultern und Halsausschnitt zusammenschließen. Die ganze Gestalt zeigt in ihren strengen Umrissen weit mehr die Merkmale architektonischer Profilierung, als naturalistischer Nachzeichnung.

Während in diesem Tafelbild der Zusammenhang von Mensch und Pfeiler unverkennbar ist, wird die Verwandtschaft zwischen Mensch und Baum als Urgestalt des Säulenschaftes in der Holzplastik einer Madonna deutlich, die zum



Abb. 1 Phot. H. Schanz, Soest



Abb. 2 Phot. W. Lange, Soest

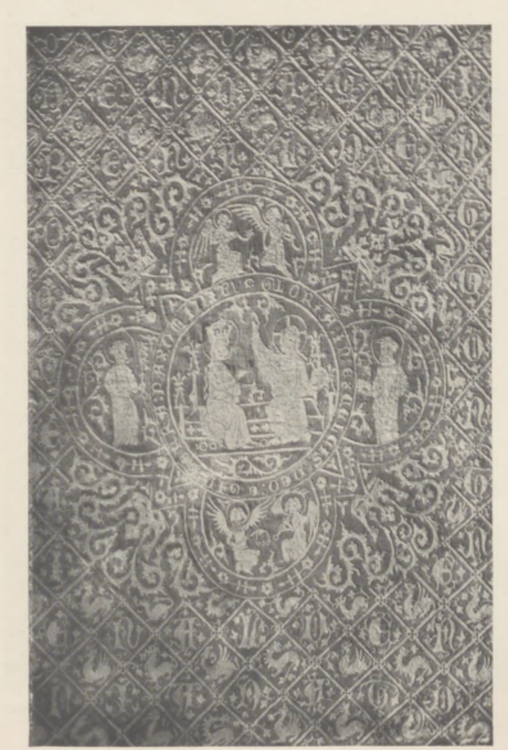


Abb. 3 Phot. W. Lange, Soest



Abb. 4 Phot. Ed. Bissinger, Erfurt



Abb. 5 *Phot. Ed. Bissinger, Erfurt*

Triumphkreuz der Wiesenkirche gehört (Abb. 2). Stärker noch als die Gestalt des zugehörigen Johannes, verharrt diese Maria in der Verbundenheit mit dem Stamm, aus dem sie unter dem Schlag des Meißels herauswuchs. Der Stamm ist verwandelt — und ist dennoch Stamm geblieben. Im Charakter der Menschgestalt ist der Charakter der Baumgestalt wie in einer Wiederverkörperung und Seelenwanderung erneuert worden. Die Verkürzung der Arme, die Strenge der Linienführung, der starre Aufstieg des Gesamtwuchses, das alles zeigt, daß im Mensch der Baum und im Baum der Mensch das eigentliche Motiv der künstlerischen Inspiration gewesen ist. Aus dieser Einheit, nicht aus dem Bestreben, menschliche Leibesformen 'naturgetreu' nachzubilden, ist die Gestalt dieser Plastik hervorgegangen, die durch solchen Ursprung dem Bereich des naturhaft Diesseitigen entrückt und im Bereich des Mythischen zuhause ist.

In meiner Darstellung des Innenraumes von St. Maria zur Wiese habe ich auf die rhythmische Wechselwirkung von Steinpfeilern und Lichtpfeilern in der Raumgestalt der Kirche hingewiesen. Die hohen schmalen Fenster, ganz besonders im dreifaltigen Chor, wirken in der Tat wie Pfeiler, die nicht aus Stein, sondern aus Licht und Feuer gebaut sind. Selbst in der Abbildung, die meinem damaligen Aufsatz beigefügt ist, wird dieser Eindruck deutlich. Diese für die sakrale Ausdruckskraft des Raumes geradezu entscheidend bedeutsame Kommunikation von Steingestalt und Lichtgestalt wiederholt sich im Hauptchor in den Pfeilerplastiken und in den Gestalten der Glasgemälde (Abb. 5). Darin haben wir vielleicht das wichtigste Zeugnis für den Zusammenhang von Menschenform und Pfeilerform. Fenster und Pfeiler des Chors tragen einen Fries großer, monumentaler Gestalten, die wie ein Reigen den ganzen Chor umziehen (Abb. 5). Die Pfeilerplastik ist mehr als eine bloße äußere Zutat zur Architekturform des Pfeilers. In ihr tritt der Pfeiler selbst in Menschgestalt aus sich heraus. Der Aufstieg des Pfeilers wiederholt sich in einer Zwillingsform im Aufstieg des Menschenleibes und seines Kapellenturmes. Ältestes christliches Glaubensgut ist hier zu gotischer Symbolform geworden. In der Offenbarung St. Johannis verheißt Christus denen, die überwunden haben: 'Wer überwindet, den will ich machen zum Pfeiler im Tempel meines Gottes, und er soll nicht mehr hinausgehen (d. h. er ist «eingebaut» . . .) und will auf ihn schreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des himmlischen Jerusalem, das vom Himmel kommt von meinem Gott, und meinen Namen, den neuen.' Wenn der nachtastende Blick empfindet, wie in den Pfeilern der Wiesenkirche am schweren Stein das Wunder der Form geschehen ist, das den niederziehenden Todesbann der Tiefe gebrochen, Last in Auftrieb und Stein in Geist verwandelt hat, dann wird der innerste Sinngehalt der Pfeilerplastik deutlich. Dann versteht man die Zeichensprache einer schöpferischen Gebärde, die den Pfeiler und die Menschgestalt vereinigt hat: Mensch und Pfeiler, Zwiegestalt der Überwindung, aus gleicher Wurzel gewachsen, zu gleichem Ziel erhöht. Durch seine Einheit mit dem Pfeiler ist der Mensch der Erde entrückt und in die Himmelswelt erhoben. Er ist der Mensch nicht diesseits, sondern jenseits des Todes, der Auferstandene, der in der Stadt Gottes ist, der Erneute, der den 'neuen' Namen Christi und den Namen Gottes an der Stirne trägt. Wie hier

prophetisches Weissagungswort des Urchristentums zur Symbolgestalt deutscher Gotik geworden ist, das ist eines der bezwingendsten Zeugnisse der Prädestination des deutschen Wesens für den christlichen Glauben.

Es gibt in der Gotik Kruzifixe, bei denen der Korpus wie eine Wiederholung des Kreuzes in Menschgestalt wirkt. Das Kreuz ist das Zeichen des Gekreuzigten. Es ist nicht nur das Marterwerkzeug, sondern das Symbol seines Todes und damit seiner erlösenden, göttlichen Liebe. Und deshalb wird der Gekreuzigte dargestellt als der innerste Sinn der Kreuzgestalt selbst, als das Mensch-gewordene Kreuz. Gleicherart ist die Beziehung der Pfeilerplastik zum Pfeiler: sie ist die Menschgestalt des Pfeilers selbst, weil der Pfeiler die Gestalt ihrer Himmelfahrt ist.

Der Mittelchor der Wiesenkirche wird von sieben Seiten eines Zehnecks gebildet. Die beiden äußeren sind steinerne Wände, die aber, durch Fenstermaßwerk gegliedert, auf ihre Bestimmung hinweisen, Fenster zu sein. Die fünf aus dem Kirchenraum sichtbaren Fenster füllen den Zwischenraum zwischen den Pfeilern ohne einen Rest von Wandfläche in seiner ganzen Breite. Der Chor ist von einer steinernen Bank umzogen. Über ihr erhebt sich ein nicht hoher Sockel, der ebenfalls durch Fenstermaßwerk aufgeteilt die Fenster in der Höhe gleichsam vorwegnimmt: auch im Stein sind sie der eigentliche Sinn der Fläche, die den Raum umgibt und gründet. Die Fenster sind durch einen steinernen Maßwerkgürtel im Verhältnis 1 : 3 aufgeteilt. Der untere Teil trägt über einem Sockel von Bandornament und Wappen den Fries großer Monumentalgestalten: Propheten und Könige des Alten Testaments, zu beiden Seiten von Christus und seinen Engeln: sie gehören zu ihm als seine leiblichen und geistlichen Vorfahren. Dieser Fries gläserner Figuren wird ergänzt durch steinerne Gestalten an den Pfeilern und in den beiden Steinwänden: sie tragen je eine Gruppe von drei Heiligen, entsprechend den Gruppen in den dreifach vertikal geteilten Fenstern, während an den Pfeilern je eine Steinplastik die Fenster auf beiden Seiten einfaßt. Ehemals waren die Steinplastiken farbig, wodurch sie mit den gläsernen Gestalten noch einheitlicher zusammengefaßt wirkten. Die Farbe ist unter einer Schicht grauer Tünche verborgen, die bei der nördlichen Gruppe entfernt worden ist, wodurch die ursprüngliche Farbe in großer Zartheit, ein wenig verblaßt, zugleich aber vergeistigt, sichtbar geworden ist. Leider sind nicht mehr alle Steinplastiken vorhanden. Sie stehen auf einem Sockel und tragen über sich einen Baldachin, ausgerichtet zwischen Basis und Spitze des Kapellenturmes, wie er auch den Raum der gläsernen Gestalten bildet. Das Maßwerk des Gürtels trägt einen wundersamen Reigen musizierender Engel, die vielleicht die innigsten Offenbarungen dieser farbigen Lichtwelt sind. Über den Vierpässen des Steingürtels lagert wiederum ein Sockel aus Wappenschilden und Maßwerkornamenten, auf dem eine zweite Reihe gläserner Gestalten steht. Sie sind kleiner als die Monumentalfiguren unter ihnen — denn sie sind dem Blick der schauenden Gemeinde fern, wie der Himmel, der in ihnen auf die Erde zuschwebt. Die Mittelgruppe, größer als die anderen Gestalten, wird durch Maria mit Christkind und Christrose und durch Johannes, den Apostel, und Johannes, den Täufer, zu ihren Seiten gebildet, die beide gleichfalls den Heiland tragen: der Apostel in Gestalt von Kelch und Hostie, der Prophet in

Gestalt des Lammes mit dem Kreuz. Es ist sehr charakteristisch, daß auch Maria ihr Kind nicht nur in Menschengestalt, sondern zugleich in Symbolform trägt. Zeichen und Menschgestalt sind gleichwertige Offenbarungsformen des Heiligen: beide sind Symbole, beide Zeichen, die von Gott geschehen. Die Mittelgruppe wird von Gestalten der heiligen Geschichte und Legende umgeben: von Bischöfen und Rittern, Märtyrern und Märtyrerinnen: Stephanus und Katharina, St. Anna selbdritt und Maria Magdalena, St. Georg und St. Patroklus, St. Martin u. a., — sie alle repräsentieren die Gemeinde der Vollendeten im Himmel. Über ihnen ragt die Kreuzblume auf dem Kapellenturm der Jungfrau empor: der Gekreuzigte, zu seinen Seiten Maria und Johannes. Die Maßwerkspitze des Mittelfensters trägt den Weltenrichter, der die Toten auferweckt und seine Engel nach den vier Enden der Welt aussendet, um Gute und Böse zum Gericht zu sammeln. In den Fensterspitzen zu beiden Seiten des mittleren sind Maria und Joseph, in den beiden äußeren Petrus und Paulus dargestellt. Die Fensterflächen zwischen Spitzenmaßwerk und Kapellentürmen sind von Teppichmustern gefüllt; sie tragen symbolisches Ornament aus Bandgeflecht und Blumengebilden, beide durch Zirkelkurven einer mystischen Geometrie gezeichnet: Symbol der Unendlichkeit des Himmels und des blühenden Paradiesgartens.

Die Analyse der Gestalten und Gesichter ist wenig ergiebig: eine zum Schema gewordene idealisierende Verklärung der Naturform, in der sich die nahende Renaissance und das Abfluten gotischer Gestaltungskraft ankündigen, ist bei allen vorherrschend. Und doch ist das Schema noch durchsichtig für gotische Jenseitsgestaltung. Auch die Farben haben durch unvorsichtige Reinigung und weitgehende Ergänzung viel von ihrer Ausdruckskraft verloren. Aber Haltung und Komposition der Figuren und ihre Eingliederung in das Ganze der gläsernen Lichtwelt sind für die gotische Menschgestaltung äußerst charakteristisch. Die einzelnen Figuren sind zwar auch für den Fernblick noch erkennbar. Trotzdem sind sie gänzlich eingeschmolzen in die Gemeinschaft des gläsernen Farbfeuers, das in fünf Flammenpfeilern die Stätte des Altars zum Raumsymbol des Überirdischen emporbaut. Man wird unwillkürlich an Glaube und Mythus germanisch-nordischer Lichtreligion erinnert: das sinnenhaft erscheinende Licht ist die göttliche Macht, die sich dem inwendigen Auge des Mythen dichtenden Glaubens zu menschlich-übermenschlicher Gestalt persönlicher Lichtgötter und Lichthelden wandelt. So ist das farbige Feuer des sinnenhaft sichtbaren Lichtes an der Sonnenaufgangsstätte des Chores die eigentliche Offenbarung und Erscheinung des geistlichen Lichtes. Aber diese Erscheinung verdichtet sich zu der Lichtgestalt des Christus in der Gemeinde der Engel und Heiligen, die in der Himmelsstadt der goldenen Sanktuare zuhause sind.

Diese Kapellentürme der Gottesstadt sind für den Zeichencharakter der Menschgestalten fast wesentlicher als die Figuren selbst: sie gehören zu ihnen, wie die Heiligenscheine, die ihre Namen tragen. Sie sind der gebaute, nicht der geschriebene Name, der das Wesen seines Trägers bezeichnet. In diesen Türmen wächst die Menschengestalt über sich selbst und damit über die Bindung an irdisch diesseitige Naturform hinaus. In ihnen sind die Menschen nicht gefangen, sondern

befreit. Heilige und Heiligenschreine gehören zusammen wie Pfeiler und Pfeilerplastik. So wie die himmelanstrebenden Sakramentshäuschen der Gotik gebaute Verehrung der Hostie sind, so sind die Kapellentürme aus goldenem Licht der Glasgemälde das Zeugnis der Erhöhung und Vollendung der Heiligen: die in ihnen wohnen, sind selbst Stadt und Tempel Gottes, 'lebendige Steine, gebauet zum geistlichen Haus'.

Die fast beängstigende Endgültigkeit und Unabänderlichkeit, mit der ein jeder Heilige in seine goldene Einsiedelei hineingestellt ist, empfängt ihren Sinn und ihre Begründung durch die Haltung der Gestalten: sie verkündigen. Sie sind menschgestaltige Erscheinung der Offenbarung. Darin gehen sie gänzlich auf. Das ist gänzlich ihr Wesen, ihr Sinn, ihre Bestimmung und ihre Seligkeit. Ihre Leiber, aus feurigem Licht gebaut, sind Zeichensprache des geistlichen Lichtes. Darin ist ein jeder in sich selbst erfüllt und vollendet und deshalb von allen anderen abgeschieden. Und darin sind dennoch alle eines, so wie die Türme sich zusammenfügen zur Stadt und Menschen und Türme sich auflösen in der flimmernden Herrlichkeit des gläsernen Chores.

Unter dem Osterfenster von Elisabeth Coester, dem Schöpfungswerk einer neuen religiösen Kunst, hängt unter Glas und Rahmen ein weißgesticktes Altartuch aus Leinen (Abb. 3), das älter als die Kirche ist. Was den Gestalten der Glasgemälde des Chores fehlt, was auch in den Pfeilerplastiken vielleicht nicht mehr in so gänzlich vollbringender Kraft geprägt wurde, das ist in dieser Stickerei mit einer kaum begreiflichen Ausdrucksgewalt verwirklicht: die Verwandlung irdisch-diesseitiger Leibesform in das Zeugnis und Zeichen des Jenseitigen. Faszinierend ist die innere Verwandtschaft beider Werke gerade in ihrer Ursprünglichkeit und Eigenwüchsigkeit: des modernen Glasgemäldes und der mittelalterlichen Stickerei mit dem Sonnenzeichen des Hakenkreuzes. Ihre Figuren, aus dem strengen Stil der Arbeitstechnik entstanden, wirken wie kindhaft primitives Formgestammel. Wer aber wollte es wagen, hier von einem 'nicht besser Können' zu reden und die frühen Meister herablassend zu entschuldigen, wenn man in den Händen, in den Gesichtern, in den Augen und in den Gesamtgestalten die nur einem Wunder glaubhafte Verkörperung des Numinosen, des jenseitigen Geheimnisses wahrnimmt! Gewiß, die Hand, aus der diese Gebilde hervorgingen, diese Menschgestalten, die mehr ornamentale Mysterien als natürliche Formen sind, diese Hand konnte bestimmt nicht nachbilden. Sie konnte nur urbilden. Sie trägt das Malzeichen der Schöpfung. Sie konnte keine Modelle und Vorlagen in täuschender Ähnlichkeit kopieren, weil sie über die Grenze des Diesseitigen hinausgreifen und das Geheimnis des Jenseitigen bezeugen mußte. Es ist bis zur Gewißheit wahrscheinlich, daß jene Künstler, die so unvergleichlich viel Größeres schufen, als alle heutigen und gestrigen Naturalisten, in der Tat nicht 'natürlich' bilden konnten, weil sie die Naturform niemals mit dem Scharfblick des Impressionisten wahrgenommen haben. Denn sie waren Seher. Sie waren nach außen hin blind, weil ihr inneres Auge gebannt war durch die Erscheinung des Ewigen. Aber deshalb haben sie gesehen, was kein Naturalist jemals zu sehen vermag: das Jenseits im Diesseits, das Geheimnis im Gewöhnlichen und das Wunder im gesetzmäßigen Ablauf

natürlichen Gestaltenwandels. Das war das eigentliche Thema ihrer Gestaltung, weil prophetische Weissagung in der Zeichensprache bildender Kunst ihr Auftrag und ihre Sendung war.

Das alte Leinenkleid des Altars bezeugt mit seinen Figuren und Ornamenten den Sinn des Altars: Beth-El, Malzeichen der göttlichen Gegenwart zu sein. Die neuen Paramente der Wiesenkirche nach Entwürfen der Künstlerin des Osterfensters sind ihm darin zugehörig. Aber zwischen Mittelalter und Gegenwart ist echte Paramentik ebenso erstorben wie echte Glasmalerei. Das sollte jeden, der über die alte oder die neue religiöse Kunst zu urteilen berufen ist, sehr bescheiden stimmen.

Der Altardecke an Ausdruckskraft ebenbürtig ist ein kleines, lange Zeit fast unbekanntes Alabasterrelief der Heiligen Dreieinigkeit (Abb. 4), das in die Sockelwand unter dem nördlichen Chorfenster eingelassen ist. Selbst im Mittelalter gibt es nur wenige Darstellungen Gottes, die so gänzlich jedem peinlich wirkenden Anthropomorphismus entrückt sind. Wie die Gestalten der Chorfenster durch ihren feurigen Werkstoff aus irdisch-naturhaften Bindungen gelöst sind, so wird auch die Leibhaftigkeit dieser Menschgestaltung seltsam vergeistigt durch die Zartheit des Werkstoffs. Diese Zartheit wird durch die verwitterte, vom Alter patinierte Farbe fast bis ins Unglaubhafte vollendet. Die Verehrung hat einen letzten Schmelz über das Ganze gebreitet: die Farbe ist von einzelnen Stellen abgeküßt. Der elfenbeinhafte Stein schimmert durch den farbigen Schleier. Geradezu organisch lebendig ist die Farbhaut mit dem Stein verwachsen.

Dieses Relief hat eine Raumbeziehung besonderer Art zum Raum der Kirche und der mystischen Mathematik seines Formsystems. Denn diese mystische Mathematik ist an dieser Plastik ebenso wahrnehmbar wie am Kubus des Kirchenraumes. Das Gewand über den Unterschenkeln der göttlichen Gestalt bildet einen fast genauen Kubus. Der Oberkörper ruht auf ihm wie ein mächtiges Ellipsoid. Die gleiche Form zeigt das Haupt, umgeben vom Kreis des Heiligenscheines.

Mit einer unsäglichen Innigkeit, mit einem Blick, der gänzlich nach innen gerichtet ist, schaut Gott-Vater auf seinen Sohn hernieder, zu dem sich seine erhobene Rechte wie durch einen Schwur bekennt. Der Sohn aber, als Person der Dreieinigkeit nicht Mensch, sondern Gott, ist dennoch als der Gekreuzigte dargestellt. Das Kreuz steht auf der goldenen Kugel des Alls. Das Kreuz ist das Zeichen der Herrschaft über Himmel und Erde. Durch das Opfer der Liebe ist der Gekreuzigte der göttliche. Sein Kreuz trägt die dunkelblaue Farbe des Abgrunds und des Urgrunds. Aber an seinen Rändern bricht das Gold des jenseitigen Lichtes aus dem Dunkel hervor.

Der Geist in Gestalt einer Taube ruht auf dem Kreuz und zugleich auf dem Herzen Gott-Vaters. Er ist die Liebe des göttlichen Herzens, die sich im Erlösungstod des Sohnes offenbart. Selten nur bietet sich die Möglichkeit, den Symbolgehalt gotischer Menschgestaltung mit so bezwingender Deutlichkeit wahrzunehmen.

Es ist offenbar, daß alle sogenannte Naturwahrheit an dieser Gestalt zur Lüge werden müßte: ihre Wahrheit ist nicht das Natürliche, sondern das Übernatürliche.

Die Verkürzungen, Vereinfachungen, Verbildungen der Proportionen sind nicht ihre Schwäche, sondern ihre Stärke. Die Mathematisierung der Formen bricht den Bann des Diesseitigen. Die Körperform wird von der Bindung an sich selbst, von der Identität mit sich selbst gelöst, wächst über sich hinaus und wird Symbolzeichen des Übermenschlichen. Deshalb ist diese Darstellung des göttlichen Geheimnisses in Menschgestalt weniger anthropomorph als irgendein philosophischer Gottesbegriff. Das Symbol offenbart seine Vollmacht, das Jenseitige zu verkündigen.

Seit Beginn der deutschen Geschichte sind die Bewohner des Nordlandes gebannt vom sonnigen Süden. Theoderich der Große hat das Sonnenland sich untertan gemacht, seine Nachfolger Totila und Teja sind mit ihrem Volk darin zugrunde gegangen. Stets wird der deutsche Geist auch im Bereich künstlerischer Gestaltung sich auf die Pilgerfahrt nach Rom begeben. Und wer wollte diese Sehnsucht im deutschen Herzen töten, selbst wenn sie sterblich wäre! Darüber dürfen wir aber nicht vergessen, daß deutsches Wesen und deutsche Kunst anders sind als griechisches Wesen und griechische Kunst. Es ist die uralte Gefahr des nordischen Menschen, im sonnigen Südland sich selbst zu verlieren. Deshalb sollten wir in allen klassizistischen Regungen der deutschen Kunst die eine Aufgabe erkennen: im Süden das Heimweh nach dem Norden zu wecken.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Wenn die höchste Verwirklichung arischer Kultur bisher die hellenische war, in der der Deutsche immer wieder das Verwandte und Eigene sieht, das Bild seiner Sehnsucht, auf das er schauen muß, wenn er seine Kräfte sammelt: dann hat in der gegenwärtigen Weltstunde des deutschen Volkes eine deutsche Ausgabe des größten staatlichen Werkes der Antike, der platonischen Politeia, ihr dringliches Recht und einen einzigartigen Sinn. Erwägungen dieser Art liegen der Ausgabe von *Platons 'Staat'* zugrunde, welche kürzlich in den verdienstlichen Krönerschen Taschenausgaben in der ausgezeichneten Übersetzung Horneffers und mit einer schönen, an aktuellen Gesichtspunkten reichen Einleitung *K. Hildebrandts* erschien (1). Diese Einleitung ist eine knappe Zusammenfassung der großen, früher hier angezeigten Platondarstellung Hildebrandts. Ihr Grundgedanke zwar: 'Platon wollte als der Weise selbst der gesetzliche Diktator der hellenischen Nation werden' scheint uns geschichtlich nicht erweisbar und eine ins Allzudirekte übersteigerte Verdichtung der großen politischen Leidenschaft Platons. Aber wichtig und richtig bleibt die Heraushebung der nicht auf ein zeitloses System oder eine abstrakte Begriffswissenschaft zielenden Grundkräfte des Philosophen.

Hat so die neue Ausgabe dieses Werkes gegenwartsbetonte Abzweckung, so ist geschichtlich orientiert, was wir über Platon erfahren in der inhaltsreichen und mit Umsicht gearbeiteten Geschichte der antiken und frühchristlichen Philosophie, die *H. Eibl* (2) vorgelegt hat. Ihr Titel: '*Die Grundlegung der abendländischen Philosophie*' bezeichnet ihr leitendes Motiv: geistesgeschichtlich jene Zeit darzustellen, in der 'die für die abend-

ländische Bildung bis heute entscheidende Grundlegung und Zusammenfassung der Gedanken, Ideen und Intuitionen geleistet worden ist' (S. 3). Die als einheitliche Bewegung aufgefaßte Epoche reicht von 600 vor bis 600 n. Chr., so daß also auch die Gnosis, Plotin und Augustin noch mitbehandelt sind. — Zu der Geschichte eines fundamentalen 'Einzelproblems' in dieser Epoche geben die gelehrten und sorgfältigen Untersuchungen *R. Mandolfos* (3) über das Unendliche im Denken der Griechen wertvolle Beiträge. Sein Buch ist ein Werk historischer Forschung, doch mit der Absicht einer systematischen Vertiefung der geschichtlichen Betrachtung des Unendlichkeitsproblems. Es führt von den Ursprüngen des Unendlichkeitsgedankens aus der maritimen Situation der Griechen und in den homerischen Gedichten zur Darstellung des Begriffs der Unendlichkeit der Zeit und der Ewigkeit im philosophisch-theologischen Denken der Griechen, widmet ein weiteres Kapitel den mathematischen Fragen und schließt mit der ausführlichen Entfaltung der metaphysischen Unendlichkeitsspekulation von den Vorsokratikern bis zu Plotin.

Verfolgt dieses Buch *eines* der metaphysischen Grundprobleme der Griechen, so *H. Heimsoeth* (4) in einer schönen und gehaltvollen Schrift *die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik;* mit einem die ganze Entwicklung der Philosophie umspannenden Wissen sind die großartigen Überblicke der Problementfaltungen über Gott und Welt, Unendlichkeit im Endlichen, Seele und Außenwelt, Sein und Lebendigkeit, das Individuum, Verstand und Wille von der Antike bis zu Nietzsche gegeben, doch wesentlich zentriert durch 'das Suchen nach den Wurzeln unserer Neuzeit und insbesondere der deutschen Weltanschauung und Philosophie', das 'heute neues Leben erhalten' hat. Weit über die Bereiche fachlich Interessierter hinaus sollte daher auch weiterhin dieses so weite Epochen von einem hohen Punkte aus erhellende Werk gelesen werden. Man wird dann inne werden, wie tief die Möglichkeiten auch unseres gegenwärtigen Denkens verankert sind in dem mit der Neuzeit eine geistige Lebenseinheit bildenden Mittelalter, das seinerseits in steter produktiver Verwandlung mit den antiken Grundlagen der Philosophie ringt. (Einen Spezialbeitrag zur Entstehung der deutschen Ästhetik gibt eine kleine Arbeit von *Peters* [5] über A. G. Baumgarten.)

In die hohe Zeit des deutschen Denkens und Dichtens, in die Epoche des deutschen Idealismus führen zwei kleine Schriften, auf die besonders nachdrücklich hingewiesen sei: *H. Falkenheim* (6) hat das innere Verhältnis zwischen *Goethe und Hegel* in einer sehr feinsinnigen Analyse erhellt; zunächst arbeitet sie das Gemeinsame des ('epischen') Lebensgrundes von Goethe und Hegel heraus, dann das Gegensätzliche: 'Goethes lyrisches Ichgefühl und Hegels Objektivismus' im Verhältnis zum eigenen Dasein, zur Natur, zur Gemeinschaft und Geschichte und zur Religion; schließlich wird deutlich, wie 'im Durchdringungskampf von Welt und Ich' wieder eine gegenseitige Annäherung erfolgt. Die Schrift ist (trotz der etwas schematischen Begrifflichkeit) vorzüglich geeignet als Einführung in die lebendigen Fragen der deutschen Bewegung, die in zahlreichen kernhaften Selbstaussagen zu Wort kommt. — Dieselbe Anerkennung gilt der sehr gehaltvollen, dichten und dennoch klaren Arbeit von *Fahrenhorst* (7) über '*Geist und Freiheit im System Hegels*'. Als ihr eigentliches Verdienst möchte ich die Herausarbeitung der inneren ('weltanschaulichen') Bewegtheit des Hegelschen Denkens bezeichnen; sie verknüpft sich mit dem Versuch, zugleich die durch ein neues Weltverhältnis erzeugte Zerstörung der Systematik des Hegelschen Philosophierens spürbar zu machen, ohne doch den Reichtum der unverlierbaren Einsichten zu vergessen. Mit einer gegenüber bisherigen Darlegungen ungewöhnlichen Energie ist als Quellgrund und treibende Kraft des Hegelschen Philosophierens das Ethos der Freiheit herausgestellt; sie hat als Wesen des Geistes Organ und Ort ihrer Verwirklichung im Denken, ihr Reich in der Philosophie; sie ist indes nie

die Willkür des Individuums, sondern, mindestens in einer ihrer Formen, 'Identität mit den Interessen des Staates' (90).

Nur kurz ist in diesem Buche Hegels radikalster Kritiker erwähnt, der ihn faktisch auflöst, wiewohl er ihm begrifflich verfallen bleibt: *Kierkegaard*. Die schon früher hier angezeigten bedeutenden und eindringlichen 'Kierkegaard-Studien' von *E. Hirsch* (8) sind mit einem umfangreichen zweiten Teil des dritten Heftes, welcher 'das Werk des Denkers' behandelt, nunmehr abgeschlossen. In ihm wird — mit der vom Referenten schon in den 'Literarischen Berichten aus dem Gebiet der Philosophie, Heft 25' kritisch betrachteten genetischen Methode — 'die denkerische Bewegung in der Schriftstellerei von 1841—1846' und 'die unabschließbare denkerische Durchdringung des Christlichen' seit 1846 eingehend und ergiebig analysiert. Keine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Werk, aber auch keine wirklich verstehende Lektüre Kierkegaards wird künftig Hirschs große Forschungsarbeit unberücksichtigt lassen dürfen. — Einen ganz anderen, mehr aphoristischen und betont gegenwartsnahen Charakter hat die kleine Schrift, die *F. Giese* (9) dem anderen, die heutige philosophische Fragenlage wesentlich mitbestimmenden und Kierkegaard trotz äußerlicher Gegensätze verwandten Denker gewidmet hat: *F. Nietzsche*. Er wird in dieser Schrift vielleicht bewußt einseitig gesehen, so daß sein dialektisches Wesen nicht unerheblich verzeichnet erscheint.

Von den geschichtlich orientierten oder Geschichtliches in philosophischer Absicht behandelnden Werken wenden wir uns nun zu einigen systematischer Art, in denen die fruchtbare lebendige Bewegung des Philosophierens wirkt. Die grundsätzlichste Frage der Philosophie ist die nach ihrem eigenen *Wesen: P. Häberlin* (10) sucht sie in Form einer Einführung zu entwickeln. Diese Einführung unterscheidet sich von fast allen anderen dadurch, daß sie alle geschichtlichen Mitteilungen ausschließt und in selbständigem Gange sachlich zu entfalten unternimmt, was Philosophie eigentlich sei. Sie tut dies so, daß in einem 1. Teil die Situationen des Daseins, in einem 2. 'die Gestalten der Philosophie' erhellt werden. In dieser Schrift ist, ohne daß besonders davon gesprochen wird, zum erstenmal in einer 'Einführung' nachhaltig und fesselnd verarbeitet, was die Phänomenologie, die Existenz- und Existenzialphilosophie an entscheidenden Erkenntnissen neu gewonnen (oder: wiedergewonnen) und an fruchtbarer Bewegung innerhalb der Philosophie erzeugt haben. Philosophie erscheint in ihr als ungegenständliche Anthropologie, weil sie sich durch Selbsterkenntnis des Menschen vollzieht, in eins damit aber als (nicht-spekulative, nicht-vergegenständlichende) Ontologie, weil es ihr um das Sein des Daseins geht. — Wenn Philosophie Anthropologie ist, dann liegt eine zweite Einführung in die Philosophie vor mit *Landsbergs* (11) Schrift; in die *philosophische Anthropologie* einleitend, versteht sie diese ausdrücklich als anthropologische Philosophie. Auch dieser klaren und sorgfältigen Arbeit kommt es darauf an, gegenüber den kaum übersehbaren Summen von Einzelwissen über den Menschen eine Wesensanthropologie heraufzuführen, deren Frage nach der besonderen Seinsweise des Menschen im Ganzen geht. Das existenzielle Motiv dafür liegt im Todesbewußtsein und Unsterblichkeitsverlangen. Da die Menschidee wesentlich durch den Geistcharakter des Menschen bestimmt ist — wie bei Scheler, dessen Anthropologie hier ständig gegenwärtig ist — fällt die Auseinandersetzung mit der naturalistischen Anthropologie, in der auch eine willkommene Zergliederung der empedokleischen Philosophie enthalten ist, besonders ergebnisreich aus. Ob freilich die Ideologie der Humanität nicht überwertet erscheint, ist eine andere Frage. — In einer stärker gegenwartsgesättigten Weise und auf breiteren, aber weniger durchsichtigen Grundlagen verlaufen die Ausführungen von *O. J. Hartmann* (12) '*Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos, Geschichte*'. Der Verfasser, dessen frühere,

Heidegger gewidmete Arbeit 'Der Mensch im Abgrund seiner Freiheit', wir hier anzeigten, möchte sein Buch als einen 'Beitrag zur deutschen Weltaufgabe' verstanden wissen. Gegenüber der vorsichtigen Einstellung und behutsamen Darstellung Landsbergs fallen hier zunächst die schon in der früheren Schrift sich meldenden, nun aber verstärkten mystisch-theosophischen Spekulationen auf, deren Väter von der Gnosis bis zu Steiner reichen; das hochinteressante Werk des Verfassers ist nicht eigentlich philosophische Analyse, sondern spekulative Metaphysik, phantastische Natur- und Geschichtsphilosophie, tiefsinnige Mythendeutung; dabei ist es reich an erregenden Einsichten, treffenden Bemerkungen und kühnen Gedankenschwüngen. Es ist 'magisches' Denken auf dem Grunde philosophischer Bildung; auch die Literaturhinweise haben dem Ideal der Exaktheit abgeschworen. — Geradezu zahm und harmlos wirken neben einem so weit ausgreifenden Buche die ein anthropologisches Grundproblem behandelnden Ausführungen von *Günther* (13) über '*das Sichselbstverstehen*'; sie verbleiben, breit und umständlich, im Rahmen einer sog. verstehenden Psychologie und betätigen diese selbst in der herkömmlichen Weise einer Veruneigentlichung und Verharmlosung Diltheys; daher ist ihnen — bei aller Sorgfalt — philosophische Tiefe und Stoßkraft versagt. — Solche verstehende Psychologie steht auf dem Grenzgebiet der philosophischen Anthropologie und dessen, was man gemeinhin '*Psychologie*' nennt. Eine nützliche und übersichtliche einführende Zusammenfassung ihrer Forschungsweisen, ihrer Fragen und Ergebnisse gibt die in umgearbeiteter Form vorliegende 'Psychologie' von *A. Messer* (14).

Dagegen greift weit über alle psychologische, auch verstehend-psychologische Forschungshaltung hinaus das von der phänomenologischen Methode Husserls und insbesondere von der existenzial-ontologischen Analytik Heideggers bestimmte Werk von *H. Reiner* (15) über '*das Phänomen des Glaubens*'. Ein erster Teil gibt eine vorbereitende beschreibende Auslegung des noch nicht spezifisch religiösen 'Glaubens'; der zweite weist dem religiösen Glauben seinen philosophischen Ort innerhalb der Grundverfassung und Grundproblematik des menschlichen Daseins an; der dritte analysiert das religiöse Glaubensphänomen innerhalb dieses Strukturganzen zumal nach seiner Ausformung als Gottesglaube und nach dessen Grundgestalten und Schicksalen. Es liegt dabei an der phänomenologischen 'Einklammerung', daß über die Wirklichkeit Gottes selbst nicht entschieden, vielmehr nur das Phänomen des Glaubens, aber im Hinblick auf seinen metaphysischen Gehalt, beschrieben und ausgelegt wird. Die 'dialektische Theologie' lehnt der Verfasser, vielleicht ihren ursprünglichen Motiven nicht ganz gerecht werdend, ab: ihm kommt es gerade auf die Möglichkeit eines 'natürlichen' Gottesglaubens an. Sicher werden diese, 'den Kämpfern um Gott seit Anbeginn' gewidmeten, mit Ernst und Verantwortungsbewußtsein vorgetragenen Ausführungen über ein so zentrales menschliches Verhalten vielen willkommen und nützlich sein. — In eine andere Sphäre, in der aber ebenfalls verschiedene Weisen menschlichen Grundverhaltens sich objektivieren, führt *H. Lützelers* (16) bedeutendes Werk über '*Grundstile der Kunst*'. In ihm handelt es sich nicht um Kunstgeschichte, sondern um Philosophie der raumhaften Künste. Aus den drei Kunstarten: Architektur, Plastik, Malerei werden die drei Grundstile der Kunst: der tektonische, plastische und malerische in einem methodisch einleuchtenden Verfahren abgeleitet; auf ihre Beschreibung folgen Untersuchungen zur Rhythmik der Kunststile, zu ihrer Sinnlogik und zu den aus ihnen erwachsenden erkenntnistheoretischen und Wertfragen. Das Inhaltsverzeichnis könnte durch die stete Wiederholung der drei Stilarten zunächst den Eindruck einer etwas schematischen Betrachtungsweise erregen; jedoch überzeugt die Lektüre des Buches durch den Reichtum seines Gehalts, die Vielfalt der Gesichtspunkte, die Fülle der herangezogenen Beispiele und die künstlerische und sprach-

liche Feinheit der Interpretationen vom Gegenteil. Es liegt hier eine so umfassende Philosophie der raumhaften Kunst vor, daß sie als einzigartig bezeichnet werden muß; die klare Verständlichkeit der Gedankenführung und Darstellung ermöglicht auch dem Nichtfachmann eine sehr gewinnreiche Vertiefung in fast alle mit der Kunst verknüpften Wesensfragen. — Ein weiteres, für das heutige Dasein höchst fundamentales Kulturgebiet, nämlich die *Technik*, sucht *M. Schröter* (17) philosophisch zu erhellen. Dies geschieht im Rahmen einer an Dilthey orientierten, systematisch entfalteten Kulturphilosophie in einer höchst gehaltvollen und gedankenreichen Weise. Die Fülle der Blickweisen und Anregungen, der Umfang des Wissens (das auch die Technik selbst nach Entwicklung und Methode vergegenwärtigt) und insbesondere die einheitliche philosophische Besonnenheit, die das Ganze durchwaltet, lassen diese gedrängten Seiten als hervorragende Leistung erscheinen. Das Studium ist gerade auch dem in geistigen Bereichen tätigen Menschen sehr zu empfehlen.

Schließlich seien die Referate und Untersuchungen erwähnt, die *E. Grünwald* (18) sachkundig und mit gutem kritischen Vermögen, aber allzu fremdwörterbeladen, dem Problem der *Soziologie des Wissens* gewidmet hat. Ist diese die Lehre von der Verbundenheit des Wissens und Erkennens mit dem sozialen Sein, so liegt ihre Wichtigkeit sogleich zu Tage. Mit besonderer Befriedigung darf es erfüllen, daß der Verfasser alle weltanschauliche Aufplusterung dieser Wissenschaft zu einem 'Soziologismus', wie er in 'submarxistischer' Form früher manchmal in Deutschland auftrat, scharf und zwingend abweist. (Abgeschlossen am 1. 2. 1935.)

1. *Platon, Der Staat. Deutsch von A. Horneffer, eingel. v. K. Hildebrandt.* (Kröners Taschenausgaben Bd. 111.) XXXVIII 376 S. Leipzig, A. Kröner o. J. (1934). ℛℳ 3,75. — 2. *H. Eibl, Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie* (= Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. v. Th. Steinbüchel, Abtl. 1). VI, 202 S. Bonn, P. Haustein 1934. ℛℳ 6,50. — 3. *R. Mandolfo, L'infinito nel pensiero dei Greci* (= Studi filosofici, dir. da G. Gentile, 2. Serie, Bd. X). VII, 440 S. Firenze, Le Monnier 1934. Lire 40. — 4. *H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters.* 2. Aufl. VIII, 310 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. ℛℳ 8. — 5. *H. G. Peters, Die Ästhetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen.* 61 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. ℛℳ 2,40. — 6. *H. Falkenheim, Goethe und Hegel.* VI, 84 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1934. ℛℳ 4,50. — 7. *E. Fahrenhorst, Geist und Freiheit im System Hegels.* 126 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1934. ℛℳ 4,80. — 8. *E. Hirsch, Kierkegaard-Studien.* 3. H., 2. u. 3. Studie. 359 S. Gütersloh, Bertelsmann 1933. ℛℳ 10. — 9. *F. Giese, Nietzsche. Die Erfüllung.* 195 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1934. ℛℳ 3,50. — 10. *P. Häberlin, Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung.* 202 S. München, E. Reinhardt 1934. ℛℳ 5,50. — 11. *P. L. Landsberg, Einführung in die philosophische Anthropologie.* 199 S. Frankfurt, V. Klostermann 1934. ℛℳ 7,50. — 12. *O. J. Hartmann, Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos, Geschichte.* 309 S. München, R. Oldenbourg 1934. ℛℳ 7,50. — 13. *H. R. G. Günther, Das Problem des Sichselbstverstehens.* VI, 244 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. ℛℳ 10. — 14. *A. Messer, Psychologie.* XII, 383 S. Leipzig, F. Meiner 1934. ℛℳ 7,50. — 15. *H. Reiner, Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Phänomen seines metaphysischen Gehaltes.* XII, 256 S. Halle, M. Niemeyer 1934. ℛℳ 8. — 16. *H. Lützeler, Grundstile der Kunst.* VIII, 424 S. Bonn, F. Dümmler 1934. Geb. ℛℳ 8,80. — 17. *M. Schröter, Philosophie der Technik.* 86 S. München, R. Oldenbourg 1934. ℛℳ 3,80. — 18. *E. Grünwald, Das Problem der Soziologie des Wissens.* VIII, 279 S. Wien, W. Braumüller 1934. Geb. ℛℳ 7,50.

FRANZÖSISCH

Von Eduard Schön

Wenn der Neuphilologe heute das Verlangen hat, die großen Männer, die wahren Helden aus der fremden Kulturwelt als Studiengegenstand in seinen Unterricht zu bringen, so gibt es für das Französische kaum einen Größeren als den Kardinal Richelieu. Eine Monographie dieses Staatsmannes legte *A. Bailly* (1) unlängst vor, die alle diejenigen Forderungen erfüllt, die wir aus den Bedürfnissen des Unterrichts auf der höheren Schule an derartige Geschichtswerke stellen müssen: sie ist wissenschaftlich begründet, klar im Aufbau, auf das Wesentliche beschränkt und gut, manchmal hinreißend, erzählt. Das Werk eines großen „Diktators“ erscheint in Baillys Darstellung um so größer, als es einem schwachen Körper und einer Unsumme feindlicher Gewalten abgerungen wird. Wie ein Mensch sich bis zum äußersten steigert, um ganz einer erhabenen Idee, der Staatsräson, zu dienen, das ist das Pathos dieses Buches, ein Pathos indessen, das nie aufdringlich und laut wird. Auch wir sind es gewöhnt, Richelieus staatsmännische Leistung hoch einzuschätzen, aber aus Baillys Darstellung wirkt das Intime der Persönlichkeit, die menschliche, die zeitliche Atmosphäre, die erregende und kennzeichnende Einzelheit, so daß wir jetzt das Werk und den Mann in ihrer Einheit erkennen. — Das politische und kulturelle Leben Frankreichs einmal aus der Perspektive eines bedeutenden Deutschen heraus zu betrachten, ist eine Aufgabe, die Neuphilologen immer gelockt hat. Diese Zeitschrift brachte 1932 (S. 113ff.) eine Abhandlung von *K. Gaiser* 'Goethes Auseinandersetzung mit der französischen Kultur'. Und ungefähr gleichzeitig erschien der Aufsatz von *E. R. Curtius* 'Friedrich Schlegel und Frankreich' in der Zeitschr. für französ. und engl. Unterricht. Soeben brachte die Historische Zeitschrift ein Beiheft 'Treitschke und Frankreich' heraus, das *Irmgard Ludwig* (2) verfaßte. Und grundsätzlich das gleiche Thema, wenn auch mit Vertauschung von Subjekt-Objekt, behandelte *Horst Neumanns* Studie 'Das Deutschland-Erlebnis bei Edgar Quinet', und ganz ähnliche Untersuchungen der Reaktionen und Reflexe, welche eine Kultur in einer anderen hervorruft, waren die Arbeiten von *Philipp Rudolf* (4) 'Frankreich im Urteil der Hamburger Zeitschriften in den Jahren 1789—1810' und von *Hanns Friedrich Minssen* (5) 'Die französische Kritik und Dostojewski'. Derartige Spiegelungen, Erlebnisweisen lassen sich beliebig vermehren und kreuz und quer beliebig ergänzen. Daß sie nützliche Beiträge liefern zur Erkenntnis des einer Gesamtkultur Eigentümlichen, läßt sich nicht leugnen, aber man darf nicht erwarten, daß einmal die Summe der 'Frankreicherlebnisse' einer Wesenskunde Frankreichs den wissenschaftlichen Unterbau liefern wird, auch wenn die Summe der französischen Selbsterlebnisse hinzukäme. Wer die Idee 'Frankreich' da, wo sie monumentales Werk geworden ist, aufsucht, dem erschließt sich immer ein Mehr, das zu allen 'Spiegelungen' hinzukommt. — Den in seiner Wirkungsbreite und -Tiefe von uns bisher nicht hinreichend gekannten und gewürdigten *Georges Sorel* hat *Michael Freund* (6) uns in einem umfassenden und gründlichen Buch nahegebracht. Sein Verdienst ist es, das vielenorts zerstreute Schrifttum Sorels zusammengestellt und auf seine Leitgedanken hin geklärt zu haben. Freund führt uns in die geistige Welt eines Mannes ein, dessen Wesen widerspruchsvoll und verschlungen scheint, im Grunde aber einheitlich und mit der Formel 'Revolutionärer Konservativismus' zu bezeichnen ist. Sorels Wirkung war intim, inoffiziell, indirekt; sie war darum nicht geringer als die mancher im Vordergrund des politischen und geistigen Lebens Stehender aus den letzten Jahrzehnten. Sorels vielseitiger Geist lebte das geistige, politische, soziale Leben seiner

Zeit mit und nahm dazu Stellung; ein Gang durch sein Werk ist darum zugleich ein Gang durch die Geschichte eines halben Jahrhunderts. Namen wie Proudhon, Marx, Jaurès, Bernstein, Lenin, Vico, Hegel, Comte, Renan, Croce, Bergson, Barrès, Péguy, Claudel, Maurras, Valois mögen Richtungen seines Denkens und Spannweite seines Geistes andeuten. Freunds Buch ist 1932 erschienen. Wenn man es heute liest, erscheint Sorels Bedeutung noch aktueller: Seine Kritik der 'Illusionen des Fortschritts', seine Verherrlichung der 'Gewalt', seine Ablehnung der unernsten, unheroischen Aufklärung, der spielerischen 'Intellektuellen', seine Ansicht von der Bedeutung des Mythus, seine heroische Lebensauffassung, Begriffe wie 'Wiederkehr des Vaterlandes', 'Sklavenaufstand', 'nationale Wahrheit' und manches andere erscheinen im Licht des großen Geschehens in Deutschland von erhöhter Bedeutung. — Das Gesamtbild der neueren französischen Literatur, wie es nicht nur der breiten Schicht der an der Literatur Interessierten, sondern auch den genauer über das geistige Leben Frankreichs unterrichteten Neuphilologen vor Augen stand, ist bisher wohl allzusehr das Bild einer aus weltlichen und rein ästhetischen Problemen genährten Literatur gewesen. Hermann Platz hat zuerst die Einseitigkeit dieses 'laizistischen' Literaturbildes gezeigt. Neuerdings sind mehrfach Arbeiten erschienen, welche das religiöse Frankreich und dessen Ausdruck in der neueren Literatur zum Gegenstand haben. *Helmut Hatzfelds* (7) Büchlein 'Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich von heute' kann als erste Einführung in das Gebiet der aus religiösen Quellen genährten Literatur dienen. Es ist eine knappe und klare Übersicht über den 'religiösen Aufbruch', der sich auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens in Frankreich bemerkbar macht. Die Vertrautheit des Verfassers mit dem Gegenstand ermöglicht eine stark gestraffte und dabei doch nicht blasse oder abstrakte Darstellung. Enger in der Problemfassung, aber im einzelnen eingehender und in dem Aufweisen der literarischen und geistigen Probleme eindringlicher ist *Hermann Weinerts* (8) Studie: 'Dichtung aus dem Glauben'. Weinert glaubt, eine verhältnismäßig geschlossene literarische Bewegung im Renouveau catholique zu erkennen und sucht deren Eigentümlichkeit darzulegen, indem er sie geschichtlich und wesensmäßig abgrenzt und die Art beschreibt, wie sie sich selbst auffaßt, wie ihre führenden Persönlichkeiten beschaffen sind, welche ethischen und welche ästhetischen Probleme aus ihr erwachsen. Dichterpersönlichkeiten wie Claudel, Rivière, Jammes, Péguy, Mauriac, Baumann, Bernanos und andere erscheinen hier einmal aus den üblichen literarischen Rubriken herausgenommen und auf den gemeinsamen Boden gestellt, der ihrer Kunst alle nährende Kraft und alle Besonderheit gab: die katholische Weltschau. Weinert zeigt, daß diese Art Dichtung eine Fülle von nur ihr eigenen Problemen hat. In ihrer Größe, Energie und Haltung liegt manches, das auf das ganze geistige Leben Frankreichs ausstrahlt, und das auch uns heute als bedeutsam für unsere Lebensführung als Volk wie als einzelne anspricht, und das ferner Anlaß werden könnte, den Allgemeinbegriff von französischer Literatur bei uns zu revidieren. Die ernsteste Frage, die das Buch aufweist, ist die nach dem Dienst der Kunst: Gilt die von Gide verkündete gratuité de l'art, oder bekommt die Kunst einen Auftrag, sei es von der Religion, sei es vom Volke? Weinert stößt bis an diese Fragen vor, aber er steht selbst zu sehr im Banne der Dichtung 'aus dem Glauben', um hier ihr Kritiker und nicht nur ihr Sachwalter sein zu können. — Die meisten der Namen, die in den Schriften Hatzfelds und Weinerts begegnen, kehren in *Julius Wilhelms* (9) Arbeit über 'Das Fortleben des Gallikanismus in der französischen Literatur der Gegenwart' wieder, aber das Religiöse ist hier nicht mehr als Eigenbezirk für sich gefaßt, sondern in jenen mannigfaltigen Legierungen, die alle unter dem Begriff Gallikanismus zusammenzufassen man —vielleicht —

das Recht hat. Jedenfalls erscheint in Wilhelms methodisch sauberer und umfassender Studie der Gallikanismus trotz seiner verschiedenen geschichtlichen und neuzeitlichen Formen als ein im Wesen einheitliches und für die französische Kultur höchst bezeichnendes Eigengewächs. Also ein Hauptzug im Bilde 'des Franzosen'? Und also wäre die Studie Wilhelms ein Beitrag zur französischen 'Wesenskunde'? In gewissem Sinne ist sie das, aber ihr besonderer Vorzug ist ihre methodische Behutsamkeit. Der Verfasser weiß von allen Gefahren der typologischen Forschung, und was er über 'den' Gallikanismus sagt, ist so vorsichtig abgestuft, so an das Konkrete und an das Geschichtliche gebunden, daß es unmöglich ist, die 'Wesensmerkmale' des Gallikanismus als erstens, zweitens, drittens aufzuzählen. So bleibt, selbst wenn man einigen Neugallikanern gegenüber das Bedenken hat, daß diese Formel sie presse, einenge oder an ihnen vorbeigreife, doch immer die konkrete Unterlage eines ausgebreiteten Materials und der Gesamteindruck, daß das Ganze groß und richtig gesehen ist. Gerade diese Studie sollte sowohl wegen ihres Gegenstandes als auch wegen ihrer Methode in die Kreise der neuphilologischen Lehrer dringen. — Mit *Kurt Wais* (10), 'Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang (1760—1789)' begeben wir uns in eine Zeit, der, wie es scheint, eine besonders intensive Arbeit von den verschiedensten Seiten her gewidmet wurde. B. Groethuysen beschrieb den Vorgang der Säkularisierung im XVIII. Jahrh., 'die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich', E. Cassirer stellte in der 'Philosophie der Aufklärung' die Denkform dieses Zeitalters dar, D. Mornet schilderte in seinem Werk 'Les origines intellectuelles de la révolution française', wie diese Revolution geistig vorbereitet wurde. Die heute schon sehr umfangreiche Präromantikforschung änderte das Gesamtbild der Aufklärungszeit. Von der gewaltigen Forschungsarbeit, deren Gegenstand die französische Aufklärung ist, gab F. Schalk einen orientierenden und kritisch prüfenden Überblick. Und nun erscheint das Buch von Kurt Wais und weist aus eindringender Kenntnis an einem gewaltigen Material nach, daß die Zeit der ausgehenden Aufklärung bisher noch nicht richtig gesehen sei, daß sehr starke Strömungen in dem üblichen Geschichtsbild zu kurz kämen. Er holt Vergessenes, das einst starke Wirkung hatte, hervor, gräbt ein Stück unbekanntes XVIII. Jahrh. in Frankreich heraus, sucht immer wieder Groethuysens Zeitbild zu ergänzen oder zu berichtigen, deckt die Einseitigkeit in der Präromantikforschung auf und hinterläßt in uns das Gefühl, daß unsere bisherige Auffassung jenes Zeitraums zu eindeutig und zu sehr auf einige Hauptlinien vergröbert sei. Eines, scheint uns, spricht zugunsten des bisher geglaubten Weltbildes: die nachfolgenden Zeiten haben gerade dem, was Wais mit unendlicher Mühe neu herausgräbt, nur in beschränktem Umfang Folge gegeben. Die letzten Jahrzehnte der Aufklärung mögen so innerlich zwiespältig aussehen, wie Wais sie zeigt, im Bewußtsein der folgenden Epochen erscheinen sie nie mehr so wie sie Wais zeichnet. Sind die Saint-Martin, Fréron, Chassaignon und soviele heute Vergessene wirklich so 'repräsentativ', wie Wais meint, das ist hier *die* Frage. — Ein Werk der allgemeinen Sprachforschung, das aber darum den Romanisten nicht minder angeht als andere Philologen, ist *L. Weisgerbers* (11) breit angelegte Studie 'Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur'. Weitausholend, aber in systematisch strengem Aufbau und gestützt auf eine weitverästelte Einzelforschung, untersucht Weisgerber die Beziehungen zwischen Sprache und Gesamtkultur. Das Ganze gliedert sich in die drei Hauptteile: die Sprache und die übrigen Wissens- und Erkenntnisformen, Sprache und materielle Kultur, die Sprachgemeinschaft. Wir Neuphilologen sind allzusehr daran gewöhnt worden, die Sprache unter den Gesichtspunkten der Lautung, der Grammatik, des Individualstils, der sprachlichen Melodie zu betrachten. Wir sind

etwas sprachgeschichtlich, etwas sprachpsychologisch geschult worden, und in jüngster Zeit hat man uns gelehrt, in der Sprache Spiegel und Ausdruck fremder Wesensart zu sehen. Abgesehen von der letztgenannten Auffassung, blieb Sprache im ganzen ein Gegenstand für sich. Das Fruchtbare und gerade heute Fördernde von Weisgerbers Ansicht ist das Einbeziehen der Sprache in die Gesamttätigkeit des Kulturschaffens, das Gestalten von tausendfältigen Wechselbeziehungen zwischen Sprache und Kultur, die Klärung des Begriffs und der Bedeutung der Sprachgemeinschaft. Unversehens weiten sich alle nursprachlichen Fragen zu den großen Problemen des Volkstums, der Zusammenhänge zwischen Wort und Sache, zwischen Sprachforschung und Rasseforschung, zwischen Sprache und Wirtschaft, Sprache und Nationalgefühl, Sprache und Volkwerden. Sprachphilosophische, geschichtsphilosophische, kulturphilosophische Erörterungen tragen an geeigneten Stellen das weiträumige Gedankengebäude. Wer Weisgerbers nicht gerade bequem lesbare Studie gründlich durcharbeitet, dem wird in dem Wirken der Sprache Wirken und Wesen des Geistes machtvoll offenbart, ohne daß dabei etwa die Antithese Geist—Blut ihre heute manchmal übliche Schärfe bekommt. Im Gegenteil: In den heiklen Kompetenz- und Grenzstreitigkeiten zwischen Sprachforschung und Rasseforschung ist Weisgerber unvoreingenommen offen, aber von klarer Einsicht in das methodisch Zulässige. Wenn es möglich wäre, das wuchtige und teure Werk zu vereinfachen und zu verbilligen, könnte es nicht nur in den Kreisen der berufstätigen Philologen, sondern darüber hinaus in der Öffentlichkeit eine grundlegende Änderung der Auffassung vom Wert der sprachlichen, besonders auch der fremdsprachlichen Studien herbeiführen helfen. Sprache wird gar zu leicht nur von der praktischen, der grammatischen, der formallogischen Seite angesehen, not tut uns heute die Auffassung, daß Sprache von dem Vorgang des Kulturschaffens gar nicht wegzudenken ist, daß die Sprache das Volk schafft und das Volk die Sprache, daß in der fremden Sprache das fremde Volk und seine besondere Kulturleistung zugänglich werden, daß hier gewonnene Einsichten sich notwendig kulturschaffend auswirken, daß die Welt der Sprache der Welt der Tat nicht als bloßes Abbild gegenübersteht, sondern beide wirkend, rückwirkend ineinander verschlungen sind. (Abgeschlossen am 15. Februar 1935.)

1. *A. Bailly, Richelieu.* A. Fayard, Paris 1934. Frs. 15. — 2. *Irmgard Ludwig, Treitschke und Frankreich.* München und Berlin, Oldenbourg 1934. Geh. RM 4,80. — 3. *Horst Neumann, Das Deutschland-Erlebnis bei Edgar Quinet.* Hamburg, Seminar für romanische Sprachen und Kultur 1933. RM 3. — 4. *Philipp Rudolf, Frankreich im Urteil der Hamburger Zeitschriften* in den Jahren 1789—1810. Ebenda. 1933. RM 3. — 5. *Hanns Friedrich Minssen, Die französische Kritik und Dostojewski.* 1933. Ebd. RM 4,50. — 6. *Michael Freund, Georges Sorel.* Frankfurt, Klostermann 1932. Geh. RM 15. — 7. *Helmut Hatzfeld, Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich von heute.* Freiburg, Herder 1933. RM 1,20. — 8. *Hermann Weinert, Dichtung aus dem Glauben.* Hamburg, Seminar für romanische Sprachen und Kultur 1934. RM 4,50. — 9. *Julius Wilhelm, Das Fortleben des Gallikanismus in der französischen Literatur der Gegenwart.* München, M. Hueber 1933. RM 9. — 10. *Kurt Wais, Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang* 1760—1789. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. RM 8. — 11. *Leo Weisgerber, Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur.* Heidelberg, Carl Winter 1933/34. Geh. RM 26.

ERDKUNDE

Von Robert Fox

Im augenblicklichen Abschnitt der Entwicklung finden Fragen der Methodik des Unterrichts besonderen Anklang. Vier Arbeiten liegen vor. Am tiefsten sucht *Muris* (1) mit dem Rüstzeug der Philosophie seine Auffassungen zu gründen, *Schnaß* (2) stützt sich auf ein umfangreiches Schrifttum, über das er gut orientiert. *Hansen* (4) gibt eine kurze verständige Zusammenfassung seiner in seiner Lehrtätigkeit gewonnenen Ansichten, *Petersen* und *Schrepfer* (3) nehmen gleichfalls in Kürze zu den wichtigsten Fragen mit sicherer Urteilskraft Stellung. Auf Einzelheiten hier einzugehen, fehlt der Raum, nur einige Gesichtspunkte seien hervorgehoben. Erfreulicherweise hat sich nunmehr der Gedanke der Ganzheit für den Unterricht durchgesetzt, er wird von allen vier Methodikern verlangt, allerdings fällt man hier und da in der Ausführung von Einzelheiten in das geographische Schema wieder zurück. Schnaß will es für die wissenschaftliche Arbeit erhalten wissen, und mir scheint es auch, daß es für die wissenschaftliche Stoffsammlung und geistige Durchdringung nach wie vor gute Dienste leisten kann. Für die Darstellung aber muß es überwunden werden, hier muß man nach großen Gesichtspunkten zusammenfassen. Nur auf diesem Wege wird es möglich sein für die Erdkunde in Schule und Öffentlichkeit eine Stellung zu erringen, wie sie die Geschichte seit langem besitzt. Einigkeit besteht auch darin, daß das eigentliche Ziel allen geographischen Unterrichts im neuen Reich nur der Mensch und die Landschaft, in erster Linie natürlich der deutsche Mensch und die deutsche Landschaft, sein kann. Freilich muß man, wenn der Unterricht geographisch bleiben soll, daran festhalten, daß immer der Raum die Grundlage bleiben muß, wie in der geschichtlichen Betrachtung die Zeit. Wenn Muris (S. 93) vorschlägt, den Stoff nach sozialen Lebensräumen, wie etwa dem Lebensraum des Bauern, des Arbeiters, des Städters zu gliedern, so mag das für zusammenfassende Wiederholungen ein fruchtbarer Gesichtspunkt sein, zuvor aber muß man sich die landschaftliche Grundlage — aber nicht nach dem Schema — sichern, sonst werden die Schüler, auch die Oberprimaner weder von dem deutschen Lande, noch von seinem Volke klare Vorstellungen gewinnen. Der Wert unseres Faches für die Erziehung zur Kameradschaftlichkeit und Gemeinschaft müßte nach meiner Ansicht noch mehr in den Vordergrund gerückt werden. Man denkt noch zu viel an Lehrbuch und Atlas; gemeinsame Arbeit bei der Herstellung von Veranschaulichungen aller Art (Photographieren, Zeichnungen, Diagramme, Modelle, Apparate), Vor- und Nachbereitungen von Wanderungen, Führen auf ihnen und anderes mehr müßte noch stärker betont werden. Sehr zu begrüßen ist es, wenn allerseits verlangt wird, daß die großen Pioniere der Erdkunde den Schülern nahegebracht werden. Solche Heldengesänge sollten in den Schülerbüchereien aller Klassenstufen stehen und vom Erdkundelehrer als Auszeichnung, zu Geburtstagen und Weihnachten immer wieder empfohlen und nicht nur gelegentlich im Unterricht verwandt werden.

Bei dieser Gelegenheit sei mit Nachdruck hingewiesen auf 'das Heldenbuch der Arktis' von dem leider zu früh verstorbenen Grönlandforscher *Knud Raßmussen* (5), der, wie kaum ein anderer, berufen ist, den Nachlebenden und besonders der männlichen Jugend zu schildern, welche übermenschlichen Anstrengungen, welche Anforderungen an Mut, Tatkraft, selbstloser Kameradschaftlichkeit und Ausdauer erfüllt werden mußten, um der Menschheit das Bild unwirtlicher Polarlandschaften einigermaßen zu enthüllen. Hinreißend wirkt das Buch von *Paul Wetterfors: Fritjof Nansen* (6), übertragen von Emil Schering, das die Taten und das Leben dieses unvergleichlichen nordischen Helden

und edlen Menschen in einer Form schildert, die jedes Alter tief ergreifen wird. Dabei erwacht der Wunsch, daß sich jemand finden möchte, der die umfangreichen Werke Nansens, wenigstens teilweise in gekürzter Form für die Jugend neu bereitstellte. Es ist nicht zu zweifeln, daß sie heute gern aufgenommen werden und gute Wirkung tun würden. Für die Südpolargebiete tut das Büchlein von *Hans Härlin* 'Am Südpol' ähnliche Dienste, zumal es trotz aller Kürze packend geschrieben ist (7).

Wenn der Lehrer die immer eindringlicher erhobene Forderung nach Ganzheit erfüllen will, braucht er lebendige Schilderungen, die ihn unmittelbar in das Leben der fremden Landschaft versetzen. Zum Glück haben wir schon eine ganze Reihe von Schriftstellern, die das vermögen und nach denen auch gebildete Laien gern greifen. Erinnert sei an *Sven Hedin, Ponten, Selma Lagerlöf* usw. Heute liegt vor *Paul Rohrbach* 'Weltwandern in der Weltwende' (8). Er schildert in 100 kleinen Aufsätzen Mensch und Landschaft des Orients, Afrikas, Amerikas, Rußlands immer im Hinblick auf brennende politische Fragen, vor allem aber auf Deutschland und seine politischen Möglichkeiten; nicht nur wegen seines Inhalts und seiner Absicht, sondern auch wegen seiner guten sprachlichen Form und seiner hochstehenden Bildung wird jeder dem Verfasser mit Gewinn und gern folgen. Ganz anders geartet ist das Buch von *Hans Spethmann* 'Auf fremden Pfaden in U.S.A.' (9). Das Neue daran ist wohl die Unmittelbarkeit, mit der wir an das wirtschaftliche Leben an wichtigen Brennpunkten der Industrie und des Handels herangeführt werden, und die wirklich ausgezeichneten, ganzseitigen Bilder von ungewöhnlicher Wirkung der Stoffwahl und Ausführung. Der Text bringt viele höchst interessante Probleme des Wirtschaftslebens, könnte aber stilistisch sorgfältiger gefeilt sein.

Das größte Werk der deutschen Geographie, das Handbuch der Geographischen Wissenschaft (10), ist mittlerweile rüstig weiter gefördert worden. Von dem Bande Süd- und Südosteuropa liegen uns fertig vor: Ungarn von *Julius Prinz*, Rumänien von *Heinrich Wachner*, Bulgarien von *Albrecht Burchard*, Jugoslawien von *Richard Marck*, Albanien von *Ernst Novack*, Griechenland von *Eugen Oberhummer;* von dem Bande Mittel- und Osteuropa: die Schweiz von *P. Vosseler*, Lichtenstein von *Norbert Lichtenecker*, Polen und die Ostbaltischen Randstaaten von *Max Friederichsen.* Jedes der Länder ist von einem anerkannten Geographen bearbeitet, der seinen Gegenstand aus eigener Anschauung und eingehendem Studium gut kennt. Die Darstellung wird in bekannt hervorragender Weise durch Bilder, Karten und Skizzen in reichstem Maße unterstützt. Nicht nur geographisch, sondern auch politisch oder wirtschaftlich interessierte Kreise werden hier am besten das finden, was sie zu ihrer Orientierung über Land und Leute brauchen. Von den fremden Erdteilen liegen vor: Nordasien, Zentral- und Ostasien (bisher 9 Hefte) mit einem allgemeinen Überblick 'Asien als Erdteil' von *Bouterwek*, Sibirien von *Helmuth Anger*, Russisch-Turkistan von *Arved Schulz* und den Anfängen der Schilderung des chinesischen Reiches von *Alfred Wegener*, Vorder- und Südasien (bisher 15 Hefte), Türkei und Zypern von *U. Frey*, Persien und Afghanistan von *O. von Niedermayer*, mit einem guten geographisch-politischen Überblick am Schluß, und der Beginn der Schilderung von Syrien und Palästina und dem Zweistromland von *Paul Rohrbach.* Afrika (bisher 9 Hefte). Eine sehr gute Einleitung gibt *Fritz Klute*, Nordwestafrika schildert *Leo Witschell*, Ägypten und den englisch-ägyptischen Sudan *Alfred Kaufmann* und im 4. Teil beginnt Fritz Klute die Darstellung der Gebiete südlich der Sahara. Nord- und Mittelamerika (bisher 5 Hefte) beginnt *Bruno Dietrich* mit einem reichhaltigen Überblick und geht dann zur Schilderung von Britisch-Nordamerika über. Besonders gespannt darf man auch auf die Allgemeine Geographie sein (bisher 3 Hefte). Eingehendere Besprechung einzelner Teile bleibt vorbehalten. Die bloße Aufzählung allein zeigt schon,

daß hier eine gewaltige Arbeit führender Geographen geleistet wird, die man dankbar anerkennen und nach Kräften ausmünzen soll, nicht aber wegen abweichender methodischer Auffassungen heruntermindern darf, weil jeder, der sich ernsthaften Studien hingeben oder auch nur zuverlässig unterrichten will, hier eine unerschöpfliche Fülle von Material zusammengetragen findet.

Neben diesen größten deutschen Werken auf dem Gebiete der Geographie sei aufmerksam gemacht auf die umfangreiche Arbeit von *Erich Thiel*, 'Verkehrsgeographie von Asien' (11). Der 1. Teil gibt auf 57 Seiten eine knapp gehaltene Übersicht über die geographischen Verhältnisse immer im Hinblick auf die Hauptaufgabe, den Verkehr. Diesen schildert der 2. Teil ausführlich an Hand eines umfangreichen, in mühsamer Arbeit gewonnenen Zahlenmaterials, das die Verhältnisse bis zum Jahre 1933 umfaßt. Das Buch ist für das Studium dieses Gebietes unentbehrlich.

Unter den Veröffentlichungen über Gebiete Deutschlands gehört unsere besondere Aufmerksamkeit denen, die die Grenzgebiete betreffen. An erster Stelle sei hier das eindrucksvolle und gut ausgestattete Buch von *Kurt Templer* 'Not und Aufbau der bayrischen Ostmark' (12) hervorgehoben, ein Propagandawerk bester Art, das an Hand von Bild- und Kartendokumenten mit aufrüttelndem Text die Not dieser landschaftlich so reizvollen Gebiete schildert. Hier vermag jeder an seinem Teil zu helfen, wenn er, sei es allein, sei es mit seinen Schülern dorthin wandert; denen wird er zugleich in die Seele brennen, daß Deutschsein heute eine Aufgabe bedeutet, der sich niemand entziehen darf. Auch in den anderen Ostgebieten, besonders in Ostpreußen und Schlesien wird eifrig gearbeitet, um das eigene Gemeinschaftsgefühl zu stärken und mit Inhalt zu füllen und die Anteilnahme der weiteren deutschen Öffentlichkeit zu gewinnen. Wer sich für Oberschlesien interessieren will, dem geben die beiden Bände 'Beiträge zur Heimatkunde Oberschlesiens' (13) mit ihren mannigfaltigen Aufsätzen zuverlässige Auskunft.

Aus der Nähe in die Weite, von der Landes- und Landschaftskunde zur Allgemeinen Geographie, die für jene die ganz unentbehrliche Grundlage bildet. So gewiß es richtig ist, daß sie lange Jahre hindurch viel zu sehr im Vordergrund gestanden hat und die Geographie als Wissenschaft zur Einseitigkeit geführt hat, so gewiß würde es wieder zu unfruchtbarer Einseitigkeit führen, wollte man sie jetzt völlig vernachlässigen und sich ausschließlich der Landeskunde und der Menschengeographie widmen, denen beiden ohne jene sehr bald der feste Untergrund und die weiten Gesichtspunkte fehlen würden. Zum Glück besitzen wir als Ergebnis der Arbeit früherer Jahrzehnte neben vielen wertvollen Einzelabhandlungen ausgezeichnete zusammenfassende Werke. 'Die Grundzüge der physischen Erdkunde' von *Alexander Supan*, herausgegeben von *Erich Obst*, erscheinen bereits in achter, umgearbeiteter Auflage (14). Von ihr liegt der stattliche erste Band vor; Erich Obst bearbeitet den 1. Abschnitt, 'der Erdkörper' und 'die Grundzüge seiner Oberflächengestaltung', *Walter George* den 2. 'die Lufthülle', und *Gerhard Schott* und *Fritz Machatschek* den 3. 'das Meer' und 'das Wasser des Festlandes'. Überflüssig, dieses berühmte Standwerk besonders zu empfehlen; aber reizvoll ist es, seine Ausführungen mit den verwandten Abschnitten der 'vergleichenden Länderkunde' von *Alfred Hettner* zu vergleichen (15), von der nunmehr der 3. Band erschienen ist; er enthält die Abschnitte 'das Wasser des Festlandes' und 'die Klimate der Erde', so daß nur noch der 4. Band fehlt, in dem 'die Pflanzen- und Tierwelt, die Geographie des Menschen und eine vergleichende Übersicht der Erdteile, Länder und Landschaften nach ihrer Eigenart' dargestellt werden sollen. Wohl geht Supan-Obst mehr von dem Physikalischen aus, aber durch den Gegenstand wird die Darstellung ganz von selbst geographisch. Und wenn umgekehrt Hettner das Geographische zum Ausgangspunkt wählt, so muß doch

auch er, durch den Gegenstand gezwungen, oft physikalische Dinge bieten. Der Leser hat den Vorteil der Auswahl; will er mehr die geographische Verbreitung und die Wirkung in der Landschaft, so greift er zu Hettner; die Vertiefung in die physikalischen Untergründe bieten ihm besser die 'Grundzüge'. Bei den ersteren findet er die wichtigsten, bei dem zweiten die umfänglicheren Literaturangaben. Als Beleg des Gesagten sei die Behandlung der Gletscher in beiden Werken angeführt.

Mit einer glazialmorphologischen Hauptfrage beschäftigt sich *H. Spethmann,* wenn er in einer besonderen Schrift von 60 Seiten 'die Einheit der alpinen Eiszeit' festzustellen sucht (16); es ist kaum zu glauben, daß sich diese so viel umkämpfte Frage so gleichsam nebenher lösen läßt. Von seiner kurzgefaßten Geomorphologie (154 Seiten) legt *Machatscheck* die 2. Auflage vor (16). Das Buch hat damit seine Berechtigung als Einführung in die Probleme in erster Linie für Studierende, für die es gedacht ist, nachgewiesen. Wenn der Verfasser seine Leser im übrigen auf das Studium der größeren Handbücher hinweist, so muß man bedauern, daß er nicht daneben und noch vielmehr das Studium der Natur verlangt. Es wird keiner Morphologie verstehen lernen, wenn er nicht wenigstens eines oder das andere ihrer Probleme in der Natur selbst möglichst gründlich studiert hat. Und das muß man immer wieder sagen, weil die Scheu vor der Natur bei den Studierenden noch lange nicht überwunden ist.

Je länger desto mehr treten die Fragen der Geographie des Menschen in den Vordergrund und von ihnen wieder ganz besonders die der Geopolitik. Da trifft es sich gut, daß das grundlegende Werk von *Haushofer* in 3 Bänden fertig vorliegt (18); der erste behandelt bekanntlich im Anschluß an Kjellén 'die Großmächte vor und nach dem Weltkriege', der zweite 'Jenseits der Großmächte', die übrigen Staaten und Staatengruppen. Und der dritte betitelt sich 'Raumüberwindende Mächte', die aber doch den Raum nie ganz zu überwinden vermögen, sondern 'im Augenblick der Verkörperung erdfest und bodenverhaftet sein und Gegenstand des Wissens von der Erde, der Beschreibung ihrer Oberfläche und der Untersuchung ihrer Bewegungskraft aus Wucht (Dynamik) werden müssen'. So sagt Haushofer selbst in seinem Vorwort zu diesem Bande. Wäre es da nicht ratsam gewesen, den Titel des Bandes anders zu wählen und schon durch ihn auf die Unentbehrlichkeit der Geographie und ihrer Erkenntnisse und Methoden für alle geopolitische Arbeit eindringlich hinzuweisen? Hat sich doch in weiten Kreisen der Irrglauben verbreitet, daß die Geographie nunmehr überflüssig geworden sei und an ihre Stelle auch an den Schulen aller Art und bei Schulungen aller Art die Geopolitik zu treten habe. Haushofer warnt weiterhin selbst: 'Wer glaubt, daß sich Einsichten in das Wesen des Verhältnisses von Macht und Erde leichten Kaufes durch oberflächliches Herumnaschen an den Früchten des Baumes der Erkenntnis erhaschen lassen, der verkennt die Eigenart geopolitischer Arbeitsweise von Anfang an und von Grund auf.' Damit schüttelt er die Unzahl seiner oberflächlichen Nachbeter in Schrift und Wort dankenswerterweise ab und verlangt vor allem wirkliche ernsthafte Arbeit. Schade daß man nicht allen das öffentliche Reden und Schreiben in dieser Sache so lange verbieten kann, bis sie sein großartiges Werk nicht nur gelesen, sondern ernsthaft durchgearbeitet und nachgedacht haben. Eine recht brauchbare Anleitung hierzu bietet das interessante Buch von *I. Wütschke* 'Der Kampf um den Erdball', das soeben in zweiter, völlig umgearbeiteter Auflage erschienen ist; für den Lehrer und für Arbeitsgemeinschaften kann es ein guter Helfer zum Einarbeiten in geopolitische Probleme sein, wenn man sich der Schwere der Aufgabe stets bewußt bleibt (19). (Abgeschlossen am 1. 2. 1935.)

1. *Oswald Muris, Erdkunde und nationalpolitische Erziehung.* Breslau, Ferd. Hirt 1934. 110 S. RM 2. — 2. *Franz Schnaß, Nationalsozialistische Heimat- und Erdkunde mit Ein*

schluß der Geopolitik und des vaterländischen Gesamtunterrichts. Osterwieck i. Harz, A. W. Zickfeldt Verlag 1934. 200 S. Steif geh. *RM* 4,80; geb. *RM* 6,30. — 3. *Petersen-Schrepfer, Die Geographie vor neuen Aufgaben.* Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg 1934. 86 S. *RM* 2,40. — 4. *Jörgen Hansen, Der Neubau der Heimat- und Erdkunde auf nationaler Grundlage.* Frankfurt a. Main, Moritz Diesterweg 1934. 80 S. *RM* 1,80. — 5. *Knud Raßmussen, Heldenbuch der Arktis, Entdeckungsreisen zum Nord- und Südpol.* Leipzig, F. A. Brockhaus 1933. *RM* 5. — 6. *Paul Wetterfors, Fritjof Nansen, ein Leben als Kämpfer, übertragen von Emil Schering.* Verlag von Carl Reißner 1934. 212 S. *RM* 4,80. — 7. *Hans Härlin, Am Südpol.* Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde. — 8. *Paul Rohrbach, Weltwandern in der Weltenwende.* München u. Berlin, R. Oldenbourg 1935. *RM* 4,80. — 9. *Hans Spethmann, Auf fremden Pfaden in U. S. A.* Berlin, Verlag der Reimar Hobbing G. m. b. H. *RM* 6,80. — 10. *Handbuch der Geographischen Wissenschaft. Hrsg. von Fritz Klute.* Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. m. b. H. — 11. *Erich Thiel, Verkehrsgeographie von Russisch-Asien.* Königsberg i. Pr. u. Berlin W 35, Ost-Europa-Verlag. ('Osteuropäische Forschungen'. Neue Folge, Bd. 17.) Kart. *RM* 12. — 12. *Kurt Templer, Not und Aufbau der bayrischen Ostmark.* München, Bayer. Land-Verlag G. m. b. H. *RM* 2,50. — 13. *Beiträge zur Heimatkunde Oberschlesiens, Bd. I u. II.* Verlag der Leobschützer Zeitung 1934. Je *RM* 2. — 14. *Supan-Obst, Grundzüge der Physischen Erdkunde.* 8. Aufl. Bd. I. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1934. *RM* 19.50. — 15. *Alfred Hettner, Vergleichende Länderkunde.* III. Bd. VIII, 202 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1934. Geh. *RM* 7.40, geb. *RM* 8.60. — 16. *Hans Spethmann, Die Einheit der alpinen Eiszeit.* Langensalza, Berlin u. Leipzig, Julius Beltz. *RM* 2,80. — 17. *Fritz Machatscheck, Geomorphologie.* 154 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner. 1934. Kart. *RM* 4,50. — 18. *Karl Haushofer, Die Großmächte vor und nach dem Weltkriege.* 24. Aufl. der Großmächte Rudolf Kjelléns. 342 u. 16 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1933. Geh. *RM* 9.20, geb. *RM* 10,80. — *Karl Haushofer, Jenseits der Großmächte.* Ergänzungsband zur Neubearbeitung der Großmächte Rudolf Kjelléns. VI, 520 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1932. Geh. *RM* 11.80, geb. *RM* 13,50. — *Karl Haushofer, Raumüberwindende Mächte.* VII, 359 S. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1934. Geh. *RM* 9.40, geb. *RM* 10,80. — 19. *Johannes Wütschke, Der Kampf um den Erdball.* 2. völlig umgestaltete Auflage. München u. Berlin, R. Oldenbourg 1935. Brosch. *RM* 3,20.

HERDER ÜBER VOLK, WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE

Da Einheit und Mannigfaltigkeit die Vollkommenheit sind, die alle dauernden Werke der Natur und ihrer Nachahmerin, der Kunst, bezeichnen: so ist es wohl unzweifelhaft, daß auch die höchste, schwerste und nützlichste Kunst der Menschen, die Einrichtung einer Nation zur allgemeinen Wohlfahrt, nach diesen Eigenschaften streben müsse und unvermerkt strebe. Je geteilter eine Nation ist, desto mehr Kräfte kann sie vielleicht haben; die Kräfte werden sich aber einander nicht kennen, mithin auch nicht auf Einen gemeinschaftlichen Endzweck wirken. Ein Beispiel davon gibt die mittlere Europäische, insonderheit die Deutsche Geschichte. An Mannigfaltigkeit und Kraft hat es unsrer Nation von jeher nicht gefehlt. Von jenen Zeiten an, da Deutschland ein Tummelplatz von Stämmen und ziehenden Völkern war, durch alle Jahrhunderte hin, da einzelne Gebiete und Provinzen kämpften, stritten, arbeiteten, strebten und erfanden, bis vielleicht selbst auf unsre Zeit, war unser Vaterland ein Staatskörper, der seine eignen Kräfte nicht immer kannte, sie also auch nicht zu Einem gemeinschaftlichen Zweck mit gehaltener Festigkeit anwenden konnte, ja vielmals zu falschen und fremden Zwecken, gegen sich selbst mißbrauchte. Es ist also wohl kein Zweifel, daß je mehr Licht in diesen ungeheuren Wald menschlicher Bemühungen kommt, je mehrere helle Köpfe und tätige Hände sich zu dem einen großen Endzweck, der *Nationalwohlfahrt*, verstehen und ver-

binden lernen: desto mehrere Festigkeit, Ordnung und gesetzmäßige Freiheit muß der Staat von innen, desto mehr bestimmte Macht, Würde und Weisheit muß er in seinen Wirkungen von außen gewinnen; und in beiden Fällen wird er dem höchsten Vorbilde einer belebten Maschine, dem menschlichen Körper selbst, nacheifern, in dessen sämtlichen Gliedern nur eine gemeinschaftliche Seele lebet. Nach unsrer Deutschen Verfassung sind also alle Bemühungen ruhmwürdig, die nicht nur Licht zu verbreiten, sondern auch Licht zu vereinigen suchen, daß Eine gemeinschaftliche Flamme werde. Alle Bemühungen, die dahin zwecken, daß die sämtlichen Völker und Provinzen Deutschlands sich in ihren besten Köpfen, in ihren tätigsten Gliedern einander kennen, verstehen, und in ihren Arbeiten fürs Wohl des Ganzen helfen und beistehen lernen, damit allenthalben nur ein Gesetz der Vernunft und Billigkeit regiere und jede blinde Parteilichkeit entkräftet werde, sind unsterbliche Wohltaten für die gesamte Nation, die sich mit jedem Schritte mehr belohnen und tausendfache Früchte hervorbringen müssen.

Herder, Idee zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands.

* * *

Freilich muß unsere Philosophie sich von den Sternen zu den Menschen herablassen; der abstrakte Teil muß für sich unangetastet, unverstümmelt bleiben; aber gibt's nicht außer ihm eine Philosophie, die unmittelbar nützlich ist für das Volk: eine Weltweisheit des gesunden Verstandes? Ich muß zu dem Volke in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden, seine Sprache sind Sachen und nicht Worte; seine Denkart lebhaft, nicht deutlich, gewiß, nicht beweisend; seine Sphäre wirklicher Nutzen in Geschäften, Grundlagen zum Nutzen; oder lebhaftes Vergnügen. — Siehe! das muß die Philosophie tun, um eine Philosophie des gemeinen Volks zu sein; wer erkennt unsre bei diesem Gemälde?

Herder, Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann.

WILHELM VON HUMBOLDTS BILDUNGSIDEE

Von Horst Rüdiger

'Das Sprachstudium muß zwar allein um sein selbst willen bearbeitet werden. Aber es trägt darum doch ebensowenig als irgendein andrer einzelner Teil wissenschaftlicher Untersuchung seinen letzten Zweck in sich selbst, sondern ordnet sich mit allen andren dem höchsten und allgemeinen Zweck des Gesamtstrebens des menschlichen Geistes unter, dem Zweck, daß die Menschheit sich klar werde über sich selbst und ihr Verhältnis zu allem Sichtbaren und Unsichtbaren um und über sich.'

Jeder Zeit steht das Recht zu, ja sie hat geradezu vor sich selbst und vor der Geschichte die Pflicht, sich mit den vorangegangenen Zeitaltern in ihrer Weise auseinanderzusetzen. Am Umschaffen des Geschaffenen erweist sich Art und Grad ihres geistigen Lebens. Bemühungen in dieser Richtung haben weniger die Aufgabe, die Vergangenheit für die Gegenwart fruchtbar zu machen, um aus ihr Waffen für den augenblicklichen Kampf der Geister zu schmieden; vielmehr handelt es sich um eine Bewußtmachung bestimmter geistiger Wurzeln, die den gegenwärtigen kulturellen Aufbau entscheidend bestimmen, und damit um ein tieferes Bewußtsein von der eigenen Situation durch das Verständnis der Elemente, denen diese Situation in ihrer Eigentümlichkeit das geistige Gesicht verdankt.

Eine räumlich beschränkte Darstellung Wilhelm von Humboldts und seiner Leistung[1]) — und vor allem darum soll es sich hier handeln — ist in doppelter Hinsicht bestimmten Schwierigkeiten unterworfen. Einmal ist Humboldts Stellung zu wesentlichen Problemen, wie etwa dem des Staates, nicht immer eindeutig festzulegen. Während er beispielsweise in den 'Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen' aus dem Jahre 1792 diese Grenzen möglichst eng schloß und die staatliche Wirksamkeit 'allein auf die Beförderung der Sicherheit' einschränkte, dehnte er durch seine Leitung der Sektion des Unterrichts im Preußischen Innenministerium den Machtbereich des Staates — wenn auch unbeabsichtigt — aus. Ähnlich verhält es sich bei der eingehenden Beschäftigung mit anderen Fragen, denen Humboldt während seiner Jugend nachging und die im Alter zurücktraten oder umgekehrt. Damit ist nicht gesagt, daß etwa die

1) Quellen und Literatur finden sich zusammengestellt bei Eduard Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Berlin 1910. S. XIIff. — Dazu noch: Ders., Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, 2. Aufl. Berlin 1928. — Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 4. Aufl. München u. Berlin 1917. S. 39ff. — Von neueren Veröffentlichungen nenne ich nur: Hans Eberl, Wilhelm von Humboldt und die deutsche Klassik. Berlin 1933. — René König, Vom Wesen der deutschen Universität. Berlin 1935. S. 151ff. — Wörtliche Anführungen aus Humboldts Schriften sind nur dann mit Stellenangabe versehen, wenn sie größeren Umfang haben. Sie sind unter Verzicht auf Humboldts Schreibweise teils nach der Ausgabe der Gesammelten Schriften durch die Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903—1915 (= Ak.-Ausg.), teils nach der bei Reimer erschienenen Ausgabe der Gesammelten Werke, Berlin 1841—1852 (= Reimer), wiedergegeben.

Jugendschriften von geringerer Bedeutung wären als die der Reifeperiode; vielmehr sind diese geradlinig aus jenen erwachsen und ohne sie psychologisch kaum verständlich. Aber uns geht in diesem Zusammenhang nicht die individuelle Entwicklung Humboldts an, sondern die Äußerung eines bestimmten geistigen Typus und einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation im Werk; seine Wurzeln in der Aufklärung oder der Kampf gegen den Absolutismus sind uns nur dort wichtig, wo sie zum Verständnis seiner bedeutendsten Leistung, der Ausbildung des deutschen Idealismus und seiner Bildungsidee, unumgänglich notwendig sind. Wir beschäftigen uns hier also im wesentlichen mit den Äußerungen, die — vorbereitend oder erfüllend — diese Periode kennzeichnen, weil sich vor allem mit ihnen die deutsche Gegenwart kritisch auseinanderzusetzen hat. Denn nicht ein antiquarisches oder ein Sonderinteresse führt uns zu Humboldt, sondern der Wunsch, durch das Studium seiner Gedanken über die geistige Situation *unserer* Zeit und über die Möglichkeiten *unseres* Menschseins Aufklärung zu finden — getreu seiner eigenen Feststellung, daß sich jede wissenschaftliche Einzeluntersuchung eines Gegenstandes auf einen 'außer demselben liegenden Mittelpunkt', die Bildung des Menschen, zu beziehen habe. — Die andere Schwierigkeit einer unbefangenen Darstellung Wilhelm von Humboldts beruht auf einem Mißverständnis, das heute naheliegen könnte. Humboldt war zeit seines Lebens freiheitlich gesinnt und unbedingter Individualist. Es sollte unnötig sein zu erinnern, daß die politische Stellung Humboldts auf seiten der fortschrittlich gesinnten antireaktionären Kreise der deutschen Nationalidee entsprach, wie der Fortgang der Geschichte gelehrt hat; unnötig auch zu betonen, daß Humboldt am Beginn der liberalen Epoche stand und ihre Auswüchse besonders in wirtschaftlicher Hinsicht nicht übersehen konnte. Was ein Jahrhundert nach Humboldts Tod abgelehnt zu werden verdient, ist nicht der *historische* Liberalismus und Individualismus, sondern seine als überlebt und schädlich empfundenen *Überreste*.[1]) Humboldts bewußtes und sehr ent-

---

1) Sehr kennzeichnend für die gegenwärtige Stellung zu diesem Problem waren die verschiedenen zum Gedenken von Humboldts 100. Todestag am 8. April 1935 erschienenen Aufsätze in der Tagespresse und in einschlägigen Zeitschriften. Die Mehrzahl der Veröffentlichungen begnügte sich mit Referaten aus Humboldts Leben, mit Darstellungen seiner Persönlichkeit, insbesondere der Beziehung zu seiner Frau und zu Charlotte Diede. Diese Art der Würdigung setzt einen großen Namen als bekannt voraus, ohne sich um die gegenwärtige Verpflichtung zu bekümmern, die seiner Größe entspricht. Immerhin war es erfreulich zu sehen, daß zum Teil auch eine ernsthafte kulturpolitische Auseinandersetzung angebahnt wurde, freilich in vielen Fällen nach dem Schlagwortschema: Individualismus und Liberalismus sind überwunden; folglich hat Humboldt für die Gegenwart nur noch historische Bedeutung. Bei dieser bequem vereinfachenden Darstellung wird zweierlei völlig übersehen: einmal, daß *Humboldts* individualistische und freiheitliche Gesinnung nichts mit dem zu tun hat, was wir heute als Verfall dieser Haltungen, insbesondere des politischen Liberalismus bekämpfen, daß sie vielmehr aus der bisher zu wenig beachteten Mitte seines Denkens, der Lehre von den lebendigen Kräften (vgl. dazu die Ausführungen im Text), entspringt und sich so als eigentümlich deutsch erweist; zum andern, daß Humboldt trotz seiner apolitischen Geisteshaltung eine entscheidende politische Stellung innehatte und also vor praktischen Aufgaben stand, die *seine* Zeit zu lösen hatte. Hier scheint es viel eher anerkennenswert, daß sich Humboldt trotz seiner Abneigung und seiner materiellen Unabhängigkeit dem Rufe des Staates und der Verantwortung nicht

schiedenes Deutschtum hielt die politische Freiheit und die Entwicklung der Persönlichkeit in seiner Zeit für unerläßlich zur Bildung der Nation. Hätte sich ihre Umkehrung in politische Willkür und ihre 'Entartung durch Vereinzelung' gegen den Bestand der Nation gerichtet, so hätte er sie gerade aus seinem Deutschtum heraus ablehnen müssen. Denn mit Recht schrieb ihm Schiller in seinem letzten Brief: 'Der deutsche Geist sitzt Ihnen zu tief, als daß Sie irgendwo aufhören könnten, deutsch zu empfinden und zu denken.'

* * *

Wilhelm von Humboldts wissenschaftliche Leistung umfaßt die Gebiete der Staatslehre, der Philologie, der Ästhetik, der allgemeinen Sprachkunde und verwandter Fächer. Seine geistesgeschichtliche Bedeutung beruht auf der Verbindung dieser scheinbar entfernten Gebiete zu einer organischen Einheit im Sinne des deutschen Idealismus. Bloße Analysen und Interpretationen als Selbstzweck lagen ihm ebenso fern wie kritische Auseinandersetzungen. Seine Absicht ging auf eine *Zusammenfassung der wissenschaftlichen Teilgebiete zu einem Ganzen.* So verlangt er beispielsweise vom Geschichtsschreiber außer der genauen Erforschung der Tatsachen auch Ahnungsvermögen und Verknüpfungsgabe und fordert von ihm die Verbindung der erforschten Geschehnisse zu einem lebendigen Ganzen; oder er verknüpft in seiner Abhandlung 'Über die männliche und weibliche Form' die besondere Schönheit der Geschlechter zu einer übergeschlechtlichen Schönheit, die ihm aus der Verschmelzung der 'reinen Männlichkeit' und der 'reinen Weiblichkeit' zu entstehen scheint. Immer sind es Verbindungen, Verknüpfungen, Vermittlungen, die sein Denken und Forschen kennzeichnen, und Friedrich August Wolf gegenüber bekennt er von sich selbst[1]): 'Wenn ich zu irgend etwas mehr Anlage als die allermeisten besitze, so ist es zu einem Verbinden sonst gewöhnlich als getrennt angesehener Dinge, einem Zusammennehmen mehrerer Seiten und dem Entdecken der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen.' Durch diese synthetische Fähigkeit gehört Humboldts Werk in die Reihe der großartigen Versuche einzelner Deutscher, eine einheitliche Ansicht menschlicher Kultur und Geschichte zu schaffen, worum sich vor ihm etwa Leibniz und Herder — dieser weit fragmentarischer und beide in anderer Richtung — bemüht hatten. Während Humboldt von Leibniz das eingestandene Unvermögen zur Begriffszergliederung und von Herder die zugegebene Gleichgültigkeit gegenüber kritisch-konstruktiver Stellungnahme trennt, verbindet ihn mit diesen beiden wie mit allen echten synthetischen Geistern der Wille, einer leitenden Idee in der Vielfalt der Wirklichkeit Geltung zu verschaffen. Wenn er einmal seinen Zweck mit der schlichten Absicht

entzog. Jedenfalls geht es nicht an, die Geistesgeschichte einfach mit Maßen der Gegenwart zu messen, statt ernsthaft eine echte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu wagen. Auf diese Weise spannt man lebendige Menschen in ein Prokrustesbett und vergewaltigt das Leben des Geistes mit toten Schematismen, wo es am empfindlichsten ist. Der bedeutende Mensch kann nur aus sich selbst und seiner Zeit dargestellt und mit Maßstäben gemessen werden, die er oder seine Zeit geschaffen haben. Dabei versteht es sich von selbst, daß sich seine Leistung nicht mechanisch auf die Gegenwart übertragen läßt.

1) Reimer V, S. 175f. (Briefe an F. A. Wolf, Nr. XLV vom 23. Dezember 1796).

umschreibt, 'Menschen und Nationen kennenzulernen', so geht es ihm im Grunde doch weder um das Kennenlernen der Menschen und ihrer Gliederungen noch um das Wissenwollen der Wirklichkeit allein, sondern — wiederum wie Herder[1]) — um die Bildung der Menschen und der Nationen durch die Entwicklung ihnen innewohnender Kräfte zu einer klar geformten Gestalt. Daß er solche Bildung dabei 'zunächst nicht für andre, sondern für sich' sucht[2]), daß er ursprünglich nur an Selbstbildung denkt, ist für seine geistesgeschichtliche Leistung weniger bedeutsam als die Tatsache, daß die *Bildungsidee seiner Synthese der Wissensgebiete überhaupt übergeordnet* ist. Das erhebt seine zahlreichen politischen Denkschriften, ästhetisch-anthropologischen Aufsätze, philologischen Einzeluntersuchungen und sprachwissenschaftlichen Arbeiten über jeden summierenden Enzyklopädismus und gestattet eine innere Verschmelzung der divergenten Gebiete zu einer bis dahin unerreichten Einheit. In ihr ist durch eine übergeordnete Idee das rationalistische Wissen in Form von bloßer Stoffanhäufung überwunden.[3]) Denn er betreibt zwar jedes Studium 'um sein selbst willen', wie er ausdrücklich betont; doch liegt der Endzweck aller Wissenschaft nicht in ihr selbst, wie eine verfallende Wissenschaftsperiode oft genug mit Berufung auf Humboldt glauben machen wollte, sondern ordnet sich einem Gesamtzweck unter: der Bildung des Individuums und durch das Individuum der Nation und der Menschheit. Die Bildungsidee, in ihrem vollen Gehalt verstanden, ist für Humboldt wie für keinen anderen gelehrten Deutschen vor und nach ihm der feste Fußbreit Boden, von wo aus er die Widersprüche der Wirklichkeit aufzuheben und die fachwissenschaftliche Vereinzelung wie die Verselbständigung eines Teilgebietes zu verhindern vermag. Darum sind auch seine abliegendsten Spezialuntersuchungen niemals vom Geiste unverbindlichen Spezialistentums getragen, sondern sind Teile eines großangelegten Versuches, die Bildung des menschlichen Geistes zu ergründen und zu befördern.

Wilhelm von Humboldts Bildungsidee setzt die unbedingte Überzeugung von der *Möglichkeit menschlicher Freiheit* voraus. Ohne sie wäre es für ihn vergebliche Mühe, menschliche Individualität über die Universalität zur Totalität entwickeln zu wollen. Dazu kam in seiner geschichtlichen Situation der Widerstand gegen die wirkliche oder scheinbare Despotie des Absolutismus als treibendes Moment des politischen Freiheitsgedankens. Doch seiner ursprünglichen Anlage entspricht am meisten der im Studium Kants und im Verkehr mit Schiller angeregte Gedanke schöpferischer Spontaneität, jedoch in ganz eigener Weise abgewandelt und geläutert an der aus der Antike und dem Verkehr mit Goethe hervorgegangenen Anschauung von '*wirkenden und schaffenden Kräften*' *des Lebens.* Welche Bedeutung Humboldt diesen Kräften zumaß, ergibt sich am ehesten daraus, daß er beabsichtigte, eine eigene Abhandlung 'Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte' zu schreiben (1791), von der ein Bruchstück erhalten ist.[4]) Während Kant und Schiller die Bereiche der Natur und des Geistes, der Erscheinung und

---

1) Vgl. dazu: Friedrich Berger, Menschenbild und Menschenbildung — Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders, Stuttgart 1933.

2) Spranger, Bildungswesen aO., S. 53.

3) Vgl. dagegen König in Anm. 2. S. 6.

4) Ak.-Ausg. I, S. 86ff.

der Idee, der Notwendigkeit und der Freiheit nicht innerlich vereinen konnten, während in ihrem Denken der sinnliche Trieb mit der sittlichen Forderung in Konflikt geriet und dieser Konflikt in Schillers Dramen immer erneut bis zum tragischen Ausgang durchgekämpft werden mußte, kennt Humboldt einen derartigen Zwiespalt nicht. Er ist durch seine synthetische Begabung vielmehr dazu berufen, eine Lösung des Konfliktes zu suchen und mit neuer Erkenntnis die Wunde zu heilen, die von der Erkenntnis geschlagen worden ist. Dadurch sind von vornherein in seinem Denken gleichsam alle dramatischen Möglichkeiten ausgeschaltet, während er sich dem epischen Geiste und Geschehen nahe fühlen muß. Wohl kennt auch Humboldt die Natur, die Materie, die gestaltlose Masse, die 'Abhängigkeit von der physischen Abstammung' als den unteren, das heißt weniger ausgeformten Bereich im Kosmos; wohl weiß er, daß der Mensch auch in seinen geistigsten Äußerungen 'eine Seite mit der Tierheit' gemeinsam hat. Entscheidend aber ist für seine Betrachtung, daß er den geistigen Bereich nicht als unvereinbaren Gegenpol des tierischen ansieht, sondern daß ihm ganz in antiker Weise 'alles Geistige nur eine feinere Blüte des Körperlichen' ist. Natur und Geist, Trieb und Pflicht, Fühlen und Denken, Masse und Form, Weib und Mann oder wie immer er die beiden ewigen Pole des Lebens fassen mag, stehen für ihn nicht im unendlichen Widerspruch, sondern in innigstem Zusammenhang. Sie sind verschiedene Zustände des gleichen Wesens. Wie Dampf und Eis verschiedene Zustände desselben Wassers unter veränderten Bedingungen sind, so sind auch Natur und Geist von *einem* Wesen erfüllt, das sich nur in verschiedenen Zuständen unterschiedlich manifestiert.

Was aber ist dies Eine, das die beiden scheinbar so entgegengesetzten Bereiche als wesensverwandt umfaßt? Es ist die *Idee,* deren Äußerung wir in den Kräften vor uns haben. Die Idee und ihre Wirkung in den Kräften bildet den von aller nur-rationalen Philosophie übersehenen Mittler zwischen den äußersten, scheinbar auf ewig miteinander verfeindeten Polen menschlicher Möglichkeiten. Damit tritt ein Begriff in Humboldts Denken auf, der eine nähere Betrachtung verdient. Zunächst ist die Idee für ihn kein abstrakter Gedankenschematismus, sondern sie ist ganz *von konkretem Leben erfüllt,* ja sie wird geradezu mit dem schlechthin 'Lebendigen' gleichgesetzt. Natürlich ist damit kein biologischer Lebensbegriff gemeint, sondern ebenfalls ein ideeller, der alles bestimmt, was wir in der Welt vom Natürlichsten bis zum Geistigsten erblicken. Aber es kennzeichnet Humboldts Denken, daß er überhaupt die Idee als ein Lebendiges zu fassen und sie konkret anzuschauen vermag. Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, ist Humboldts Auffassung von der lebendigen Idee genauer zu bestimmen. Humboldt erblickt in dem Leben der Idee keinesfalls einen Gegensatz zum Geist, wie er anderseits das Leben nicht allein der Natur zuschreibt. Vielmehr wohnt die lebendige Idee in seinem Verständnis der Natur und dem Geist gleichermaßen inne. Es gibt für ihn wie für das Altertum keinen Geist, der der Natur feindlich gegenüberstünde, um sie zu überwältigen. Aller echte Geist ist für ihn der Natur entsprossen; alle wirkliche Natur ist für ihn potentieller Geist. Die Kräfte des Lebens als Äußerung der Idee aber vermitteln zwischen Natur und Geist, und der Geist bleibt immer der höchste mögliche Ausdruck des Natürlichen. Darum kann Geist

auch niemals Abfall von der Natur oder gar vom Leben bedeuten, und er kann niemals in Gegensatz zur 'Seele' treten, wie Humboldt überhaupt aller Mystizismus völlig fern liegt. Und wie sehr er auch von Rousseau in Einzelheiten seines Denkens beeindruckt sein mag, so hätte er doch niemals die Konsequenz eines kulturfeindlichen 'Retournons à la nature' zu ziehen vermocht. In seinem Denken ist der Widerspruch unmöglich, der darin liegt, den Geist und die Kultur mit den Mitteln des Geistes ausschalten zu wollen. So richtet sich sein Begriff einer lebendigen Idee einerseits gegen die von gedanklichen Zweifeln genährte Zerreißung der einheitlich angeschauten Welt in zwei einander widerstrebende Mächte, geschichtlich gesprochen gegen die Transzendentalphilosphie; anderseits implizierend gegen die gefühlsmäßige Vereinheitlichung der Welt von einem geistfeindlichen Lebensbegriff seelischer Herkunft, geschichtlich gesprochen gegen bestimmte Bewegungen der Romantik. Er führt einen 'Kampf der Wahrheit und Vernunft gegen Zweifelsucht und Schwärmerei'[1]), einen Kampf von einem Standpunkt außerhalb des modernen christlich-dualistischen oder christlich-mystischen Weltbildes, der durch antike Vorstellungen bestimmt ist.

Von entscheidender Bedeutung wird Humboldts Lehre von den Kräften für seine *wissenschaftliche Leistung*. Den angeführten Gegensätzen der Philosophie mußte sich in der praktischen geistigen Arbeit der Zwiespalt zwischen dem Menschen als konkreter Lebensganzheit und der diskursiven Erkenntnis abstrahierender Vereinzelung notwendig anschließen. Schon Herder hatte um eine neue Erkenntnis vom Menschen her gerungen, ohne immer eine logische Klärung des Problems herbeiführen zu können, obwohl er wie überallhin so auch auf Humboldt anregend gewirkt hat.[2]) In dem Aufsatz 'Über die Aufgabe des Geschichtschreibers' führt Humboldt nun seine Gedanken am Beispiel des Erkenntnisproblems in der Geschichte aus.[3]) 'Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen.' Dieses Geschehene aber muß *in Zusammenhang* wiedergegeben werden, wenn es nicht rohe Annalistik bleiben soll. Schon hier kann der Historiker die Weltbegebenheiten nicht allein mechanistisch oder materialistisch erklären, sondern muß erkennen, daß sie 'zum Teil wie aus dem Nichts entsprungen und wie durch ein Wunder gepflanzt, abhängig von dunkel geahndeten Kräften und sichtbar durchwaltet von ewigen, tief in der Brust des Menschen gewurzelten Ideen' sind. Zwar kann der Historiker diese ungreifbaren Wirklichkeiten nur durch gewissen-

---

1) Reimer III, S. 107 (Sokrates und Platon).

2) Über Humboldts Stellung zu Herder vgl. den Briefwechsel mit F. A. Wolf, Reimer V, S. 141ff. (Nr. XXXV vom 9. November 1795 und Nr. XXXVI vom 23. November 1795). Herder hatte — bezeichnenderweise wegen der Zerreißung der Homerischen Epen — Wolfs 'Prolegomena' angegriffen, worauf Wolf eine heftige und teilweise unsachliche Entgegnung geschrieben hatte. Humboldt gibt nun wohl 'die sich durch die schwankende Unbestimmtheit des Ganzen verratende Unkenntnis Herders' sowie sachliche Irrtümer zu; er betont dem gegenüber jedoch ausdrücklich, daß Herder 'sehr viel Geist und eine gar nicht gemeine genialische Ansicht der Dinge' habe. Ganz entsprechend seiner synthetischen Auffassung der Dinge ist er besonders durch die Stelle über die 'Einheit der griechischen Kunstwerke' beeindruckt, und er bemerkt, daß Wolf ihn immer einer zu großen Schwäche Herder gegenüber geziehen habe.

3) Reimer I, S. 1ff.

hafte Treue im einzelnen erkennen lassen, nicht durch eine phantasievolle sogenannte 'philosophische' Geschichtserklärung; aber sein letzter Zweck muß doch über die Wiedergabe der Einzelheiten hinausgehen und den 'Sinn für die Wirklichkeit' in ihrem ganzen Umfang wecken. Dabei muß *Wirklichkeit* wie an einer anderen Stelle der Gedanke, daß alle 'Geschichte nur *Verwirklichung* einer Idee' sei, ganz wörtlich mit *Wirken* in Zusammenhang gebracht werden, mit dem Wirken, das jede lebendige Weltkraft ausmacht. Der 'Sinn für die Wirklichkeit' ist bei Humboldt nicht nur der Sinn für das Materielle, das Greifbare und Naheliegende, sondern ebenso der Sinn für die Weltkräfte des Lebens, die für ihn nicht weniger wirklich sind als das Meß-, Wäg- und Zählbare, weil er ihrer Wirkung ja überall in der Geschichte begegnet. Daß der Einfluß der wirkenden Kräfte auf den Geist ein Geheimnis bleibt, tut ihrer Wirklichkeit keinen Abbruch. Gerade die unbedingte geschichtliche Wahrheit und Treue erfordert es, 'die wahrhaft wirkenden Kräfte sichtbar zu machen' und dadurch die in der Erscheinung verdunkelte '*innere* Wahrheit der Gestalten' aufzudecken. 'Zu den wirkenden und schaffenden Kräften also hat sich der Geschichtschreiber zu wenden. Hier bleibt er auf seinem eigentümlichen Gebiet.' Sie sind der Ausdruck der lebendigen Idee, wobei sich zwar 'das Hauptelement aller Berechnung entzieht', ohne darum aber minder wahr zu sein als alle anderen auch vorhandenen materiellen Ursachen eines Ereignisses. Die Ideen sind der unerforschliche Rest aller echten Wissenschaft, das primum movens jenseits aller materialistischen Kausalität, ein den sichtbaren 'Kräften selbst den Anstoß und die Richtung verleihendes Prinzip'. Zwar liegen sie 'ihrer Natur nach außer dem Kreise der Endlichkeit', sind also als echtes Leben mit mathematischen Methoden unfaßbar, 'durchwalten und beherrschen aber die Weltgeschichte in allen ihren Teilen'. Sie brechen in Gestalt von Kräften letzthin unerklärlich wie aus dem Nichts hervor, wofür Humboldt die Entstehung der ägyptischen Kunst in ihrer Formreinheit und die Entwicklung der freien Individualität in Griechenland als Beispiele anführt. Freilich dürfen die Ideen für den Historiker keine Phantasiegebilde sein; sie müssen vielmehr 'aus der Fülle der Begebenheiten selbst hervorgehen'; sie 'sind nicht in die Geschichte hineingetragen, sondern machen ihr Wesen selbst aus'; sie treten nur 'in Naturverbindung' auf, wie es in immer anderer Abwandlung des gleichen Grundgedankens heißt. *Der Endzweck wissenschaftlich-historischer Betrachtung ist darum für Humboldt das konkrete Lebendige,* worunter er die Idee versteht, wirkend in den Kräften, der Energie oder wie immer er das metaphysische Prinzip der Wissenschaft nennt. Durch die lebendigen Kräfte strafft sich die Materie zum Geist, durch sie wird die Masse zur Form gewandelt; alle Bildung Humboldtscher Prägung ist durch das Walten der freien schöpferischen Kräfte im Individuum nachdrücklich bestimmt. Die geschichtliche Gestalt wie der sich bildende Mensch ist das Zentrum derartiger lebendiger Energie, deren Wirken nicht zur Freiheit im Kantischen Sinne führt, sondern selbst schon Freiheit ist. Die Energie ist 'die erste und einzige Tugend des Menschen'; mit ihr 'schwindet jede andere Tugend hin. Ohne sie wird der Mensch Maschine. Man bewundert, was er tut; man verachtet, was er ist.'[1])

1) Reimer I, S. 306 (Ideen über Staatsverfassung).

Die mechanischen Leistungen lassen sich beliebig vervielfältigen; die organischen Kräfte aber sind als echte Erzeugnisse des Lebens einmalig und unwiederholbar. Darum ist ihre Wirkung *nur in der Individualität* möglich — sei es in der eines einzelnen Menschen oder einer bestimmten Nation. Sie sind geradezu das principium individuationis, weil sie so reichhaltig und mannigfaltig auftreten, daß sie eine unendliche Anzahl von Typen, Charakteren, Individuen hervorzutreiben vermögen. Sie offenbaren für Humboldt im Individuum die Herrschaft der lebendigen Idee neben der tausendfältigen Möglichkeit ihres Ausdrucks, das übergeordnete Ganze durch seine allseitige Ausstrahlung, das in der endlosen und undifferenzierten Wiederholung toter Mechanik unsichtbar bleiben muß. Damit ist der Humboldtsche Individualitätsbegriff in seiner Freiheit wie in seiner Bindung bestimmt. Die unendliche Möglichkeit der Weltkräfte, sich im Menschen zu treffen, zu verbinden, zu kreuzen, zu bekämpfen, sich anzuziehen und abzustoßen, erlaubt unendliche Wandlungen und Variabilitäten des Menschen; die Ausstrahlung dieser Kräfte von der allbeherrschenden Idee her verknüpft sie aber trotz aller Verschiedenheiten mit dem obersten Prinzip. So ist die Humboldtsche Individualität *frei* gerade und allein dadurch, daß sie von der Idee abhängt. Löst sie sich von ihr, verselbständigt sie sich im leeren Subjektivismus, so schlägt die Freiheit in niedrige Willkür um und steht dem Gedanken einer harmonischen Ausbildung der Kräfte ebenso schroff entgegen wie bei der Vernichtung der Individualität durch leblose Verstofflichung. Darin erweist sich Humboldts Begriff der Individualität zugleich als ein eigentümlich deutscher. Denn in seiner Bewegung zwischen der Schranke der ewigen Idee und der Freiheit durch die Unendlichkeit der Kräfte hat er trotz seiner inhaltlichen Unterschiede eine entscheidende strukturelle und formale Verwandtschaft mit zahlreichen anderen Äußerungen deutscher Denker über die gleiche Frage. Diese Auffassung reiht Humboldt in die Linie ein, die von Luther über die deutschen Klassiker bis zu Lagarde und Nietzsche führt.

Durch die Idee und ihre sichtbare Äußerung in den lebendigen Kräften hat Humboldt die Bereiche der Natur und des Geistes verknüpft und damit den säkularisierten protestantischen Dualismus der Kantischen Philosophie theoretisch überwunden. Durch dieselben metaphysischen Wesensheiten hat er zugleich der Individualität die Norm ihres Wirkens zwischen den Bereichen der Freiheit und der Bindung gewiesen. Daraus ergibt sich, daß in dem von ihm geforderten 'freien Spiel der Kräfte' der Ausgangspunkt viel mehr in den Kräften als in der bloßen Freiheit oder gar der Willkür ihres Wirkens liegt, wie dieser Ausdruck als wirtschaftlicher Freibrief oft mißdeutet worden ist. Der Satz, daß 'der wahre Zweck des Menschen ... die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen' sei, gewinnt erst durch die vermittelnde Stellung der Energie seinen endgültigen Sinn. Wenn also oben als die Voraussetzung der Humboldtschen Bildungsidee die politische und metaphysische Freiheit genannt wurde, so ist ihr eigentliches Ziel das *Wirkenlassen der lebendigen Energie.* Gerade durch die Verankerung in einer nicht weiter zurückzuführenden ursprünglichen Macht gewinnt Humboldts Bildungsidee ihre zentrale und verpflichtende Bedeutung, die sie

während seines ganzen Lebens und Schaffens beibehalten hat. Noch in der späten Sprachphilosophie heißt es mit genau entsprechender Übertragung der Kräfte auf die Sprache, daß diese 'nicht sowohl wie ein totes Erzeugtes, sondern weit mehr wie eine Erzeugung anzusehen' sei. 'Sie selbst ist kein Werk (ergon), sondern eine Tätigkeit (energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen.'[1]) Es bedarf kaum einer Erinnerung, wie nahe Humboldt hier dem Entwicklungsgedanken gekommen ist; aber bezeichnenderweise erweiterte er seine Arbeit nicht in dieser Richtung, denn er wollte keine Geschichte des menschlichen Geistes oder der menschlichen Sprache geben, sondern er suchte ihr übergeschichtliches Wesen zu erkennen. Daß er trotzdem niemals dem 'toten Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung' verfällt, sondern alle Wissenschaft und Bildung dynamisch auffaßt, daß er dem Resultat die Leistung, dem Stoff die Kraft, dem ergon die energeia vorzieht, erweist ihn als einen Denker, der auch im Wesen die Bewegung, im Sein das Werden, in der Idee das Leben umfaßt.

Auch Humboldts *Kulturauffassung* wird nur durch die zentrale Stellung dessen deutlich, was er Kraft oder Energie nennt. Er unterscheidet im Laufe der menschlichen Kultur drei Abschnitte, die er die 'Periode der bloßen Natur', die 'Periode der bloßen Kultur' und die 'Periode der vollendeten Bildung' nennt.[2]) Ihnen entspricht der natürliche, der kultivierte und der gebildete Mensch. (Dabei ist unter 'kultiviert' bei Humboldt immer 'bloß bearbeitet', wenn auch veredelt mit den Gütern der Wissenschaft und Kunst zu verstehen, in unserer Ausdrucksweise etwa 'zivilisiert', gelegentlich auch 'technisiert'. 'Wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt.'[3]) Im Naturzustand befindet sich der Mensch in völliger Unbewußtheit. Die Einwirkungen von außen und die Rückwirkungen seines Inneren sind ihm 'nicht klar und verständlich'. Dagegen entwickelt der Kultur-Zivilisationszustand den Verstand und das Bewußtsein, Subjekte und Objekte beginnen sich zu trennen; doch wir 'verderben und verdrehen unser gesundes und gerades Gefühl'. Dieser Zustand ist 'eine bloße unbestimmte Tauglichkeit zu allem Möglichen'. Die spontane Kraft des Menschen wird zurückgedrängt; Werkzeuge und Mittelglieder trennen sie von ihrer Leistung, dem Werk. 'Der reine Mensch für sich' wird zur Maschine, und die großen Energien und Leidenschaften sterben ab. — Bisher sind es die typisch Rousseauischen Einwände, die gegen die Kultur erhoben werden. Bezeichnend aber ist nun, wie Humboldt die Erkenntnis von der lebendigen Kraft hier anwendet. Die bloße Kultur, heißt es, sei 'keine Kraft, ein bloßer Besitz; nichts Lebendiges, ein toter Schatz, der, wenn er Nutzen stiften soll, erst

1) Reimer VI, S. 40, 42 (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues).

2) Ak.-Ausg. II, S. 304f. Dort findet sich auch die weitere Charakteristik (Über Goethes Hermann und Dorothea).

3) Reimer VI, S. 22 (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues).

gebraucht werden muß. Sie geht aber auch noch darauf aus, Selbständigkeit, Kraft und Leben überall zu töten, wo sie es findet.' So entsteht der Gegensatz von Natur und Kultur oder in unserer Ausdrucksweise — um das naheliegende Mißverständnis der Lebensphilosophie auszuschließen — von Natur und Zivilisation. Wiederum verfällt Humboldt nicht auf die romantisierende Lösung einer Rückkehr in einen glückseligen Naturzustand; ganz im Gegenteil erkennt er die Lösung in der Erhellung des Bewußtseins, in der Harmonie der Kraft und des Verstandes. 'Die ursprüngliche und lebendige Kraft muß ... durch die Kultur sich bereichern... und das Tote nach und nach in Leben verwandeln.' Dieser Prozeß der Verlebendigung führt nach den Irrungen des Kultur-Zivilisationszustandes zugleich zurück und vorwärts: zurück 'auf die Spur der Natur', vorwärts zum klarsten Selbstverständnis und zum innersten Verständnis der Welt. — Dem gleichen Vorgang der Entstarrung des Toten und der Erhellung des Bewußtseins dient auch die echte wissenschaftliche Arbeit der Bildungsperiode. Wie schon eingangs bemerkt wurde, trägt für Humboldt keine wissenschaftliche Einzeluntersuchung, so sehr sie auch um ihrer selbst willen betrieben wird, ihren letzten Zweck in sich selbst. Vielmehr ordnet sie sich dem allgemeinen Zweck des menschlichen Geistes unter, 'daß die Menschheit sich klar werde über sich selbst und ihr Verhältnis zu allem Sichtbaren und Unsichtbaren um und über sich.'[1]) Dabei glaubt er selbstverständlich nicht an eine endgültige Lösung der Welträtsel, sondern hält alle wissenschaftliche Arbeit für einen echten progressus ad infinitum. Die höchste wissenschaftliche Leistung der Periode der vollendeten Bildung ist für Humboldt Klärung, Erhellung, Läuterung, Erkenntnis der lebendigen Idee. Wissen ist ihm nicht Selbstzweck, sondern es dient dem Menschen, der wieder im Mittelpunkt des Daseins steht.

Mit seiner Einteilung der Bildungsperioden berührt Humboldt eins der schwerwiegendsten und noch völlig ungelösten modernen Probleme: den *Zusammenhang von Bildung und Technik.* Für Humboldts Bildungsidee ist der Mensch als Diener mechanischer Einrichtungen, die er paradoxerweise selbst geschaffen hat, undenkbar. Die technischen Mittel dienen für Humboldts Verständnis zur Erleichterung und Beförderung der Bildung, allenfalls zu ihrer quantitativen Ausbreitung; keineswegs aber dürfen sie verselbständigt werden und damit Individuation und Bildung verhindern. Zwar sind sie in der 'Periode der vollendeten Bildung' nicht ausgeschaltet, wohl aber in die Schranken ihrer eigentlichen Funktion verwiesen. Immer steht für Humboldt der Mensch als Zentrum lebendiger Energien im Mittelpunkt; ganz im antiken Sinne sind auf ihn alle Sachen, Mittel, Beziehungen gerichtet. Ein solches technisches Mittel aber war besonders für den jungen Humboldt der *Staat,* den er ursprünglich ganz naturrechtlich als freie Vereinigung von Menschen zum Zwecke ihrer Sicherheit auffaßte. Dieser Staat hatte den Menschen demnach als Mittel zum Zweck ihrer Bildung zu dienen — nicht positiv durch Schuleinrichtungen, sondern negativ durch Schutz der Kräfte vor äußeren und inneren Angriffen. Maßte sich der Staat wie zur Zeit des Absolutismus Rechte an, die über diesen Zweck hinausgingen, verselbständigte er sich in der Person des

---

1) Ak.-Ausg. VI, 1. Hälfte, S. 6 (Über den Dualis).

Despoten, so machte er den individuellen Menschen zum kollektiven Bürger, unterdrückte die lebendige Energie, verhinderte die Bildung. Eine bei Humboldts Staatsauffassung naturgemäß als fremd empfundene Macht brach in den Bereich der höchsten menschlichen Zwecke ein und vernichtete gewaltsam die menschliche Bildung. Der absolutistische Staat tritt damit für Humboldt in schärfsten Gegensatz zur Nation, der Trägerin des Geistes, der Sprache und damit der Bildung. Es ist im politischen Bereich der Zwiespalt, der im Gebiet der allgemeinen Kultur dem Zwiespalt von Kultur-Zivilisation und Bildung genau entspricht. Mit anderen Worten: Staat und Kultur-Zivilisation vernichten die 'Kraft der Nation' zur Bildung; 'das Nichts unterdrückt da das Etwas'. Denn der absolutistische Staat ist ein Nichts, weil er dem neuen Menschenideal nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat: In den Monarchien existiert keine bestimmte und instinktsichere Vorstellung von einem verpflichtenden Menschenideal. Ihr Ziel ist 'Wohlstand und Ruhe', das Gegenteil lebendiger Kraftäußerung; die Geldwirtschaft ist das moderne Mittel der Unterdrückung dynamischer Energien. Aber nicht auf den durch diese Wirtschaftsform angehäuften Besitz kommt es Humboldt an, sondern auf die Tat, nicht auf die Güter, sondern auf die Kräfte, nicht auf den Zustand, sondern auf die Leistung. 'Der Arbeiter, welcher einen Garten bestellt, ist vielleicht in einem wahreren Sinne Eigentümer als der müßige Schwelger, der ihn genießt.'[1]) Aus dieser noch in zweifelnder Form ausgedrückten Ansicht spricht die durchaus moderne Einsicht, daß nicht das abstrakte Besitzwechselverhältnis entscheidend ist, sondern die lebendige Kraft im Dienste bildender Gestaltung.

Der mächtigste Verbündete Humboldts im Kampf gegen den absolutistischen Staat ist die *Nation*. Ihr war er als Diener des preußischen Staates unbedingt treu, während er gegen diesen Staat wie gegen jeden anderen, selbst als der Absolutismus längst überwunden war, innerlich ein tiefes Mißtrauen hegte. Wenn er jetzt auch die Bedeutung des Staates als eines Rechtsinstitutes anerkannte und ihm sogar gelegentlich einen Machtzweck zusprach, so doch nur widerwillig und immer mit dem Unterton einer Vergewaltigung der Nation. Innerlich mußte diese Zwischenstellung Humboldts zu Unzufriedenheit mit seinem Amte führen, praktisch den Staatsmann zum Kompromiß treiben[2]), was sich etwa an der Tatsache zeigt, daß

1) Ak.-Ausg. I, S. 114 (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen . . .).

2) Vgl. dazu König a. a. O., besonders S. 168ff. In dieser im übrigen ausgezeichneten Analyse entwickelt König die These, nur radikal auf sich selbst gestelltes Wissen sei nicht 'staatsfeindlich'. Humboldt habe mit der Wissenschaftslehre nicht Ernst gemacht; darum sei sein Wissen staatsfeindlich. Neben der idealistischen Wissenschaftslehre kenne er das Wissen als bloße Stoffanhäufung. — Uns scheint diese Anschauung zu stark von der Fichteschen Lehre her bestimmt, die an Humboldt einen außer seinen Möglichkeiten liegenden Maßstab anlegt, der zu wenig aus seinem eigenen Denken entwickelt ist. Besonders die zentrale Stellung der lebendigen Kräfte ist darin gänzlich vernachlässigt. So wird im Ergebnis von einer 'Rückentwicklung' Humboldtscher Gedanken auf den staatsfeindlichen Stand von 1792, weiter von 'Unentschlossenheit, Unfertigkeit und zuzeiten sogar Unklarheit' gesprochen und schließlich die Lösung für die durch Humboldt eingeleitete Tragödie der deutschen Universität im *Charakter* Humboldts gefunden, der in der Idee keine Einigung zwischen Staat und Wissenschaft erreicht, sie im Handeln aber vorgetäuscht habe. Wesentlicher als ein gelegentlicher Opportunismus scheinen uns aber die im Text entwickelten *sachlichen* Erwägungen Humboldts

er bei einer *Staats*instanz die Gründung der Universität Berlin beantragen mußte, zugleich aber aus Bedenken gegen die staatliche Verwaltung der Bildungsanstalten die Universität ausdrücklich zum Eigentum der *Nation* machen wollte, wenn er auch dieses Ziel aus diplomatischen Erwägungen mit wirtschaftlichen Gründen motivierte.[1]) — Doch nicht nur bei seiner amtlichen Tätigkeit wurde Humboldt zum Rückhalt an der Nation getrieben, sondern auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sprache führte ihn zur tieferen Erkenntnis der Nation. Zunächst sah er ganz klar, daß der Einzelne immer mit einem übergeordneten Ganzen zusammenhängt: 'Je mehr man einsieht, daß die Wirksamkeit der Einzelnen, auf welche Stufe sie auch ihr Genius gestellt haben möchte, doch nur in dem Grade eingreifend und dauerhaft ist, in welchem sie zugleich durch den in ihrer Nation liegenden Geist emporgetragen werden und diesem wiederum von ihrem Standpunkte aus neuen Schwung zu erteilen vermögen, desto mehr leuchtet die Notwendigkeit ein, den Erklärungsgrund unserer heutigen Bildungsstufe in diesen nationellen geistigen Individualitäten zu suchen.'[2]) Humboldts Individualismus ist also keineswegs der unverbindlich abstrakte Individualismus des Anarchisten, wie ihn später Stirner vertrat. Trotzdem ist er nicht weniger radikal: denn er verlegt die Individualität aus den Einzelnen in die Nationen, immer getreu seiner Grundeinsicht, daß sich die schöpferische Energie nur im Individuum auswirken könne. Besonders an der *Sprache* wird ihm dieser Satz deutlich. Sie ist die schöpferische Leistung des Menschen schlechthin, die sichtbare Äußerung lebendiger Kraft. Dabei gewinnt die Kraft im Anschluß an Schellings Identitätslehre jetzt immer mehr die Bedeutung einer rein geistigen Qualität, die auch die Natur durchwaltet, so daß Humboldt, nachdem er die Sprachen als Schöpfungen der Nationen und zugleich als Selbstschöpfungen der Individuen gekennzeichnet hat, Sprache und Geist gleichsetzen kann: 'Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken.'[3]) Weil die Geisteseigentümlichkeiten der Nationen aber individuell verschieden sind, ist auch der Sprachbau verschieden. Daß auch der Staatenbau zu einem wesentlichen Teil von der Geisteseigentümlichkeit der Nationen abhängt und darum individuell verschieden ist, erkennt Humboldt nicht. Denn hier sieht er nicht jenen Geist der lebendigen Kraft, sondern entsprechend seiner Eingliederung des Staates in die Sphäre der Kultur-Zivilisation einen abstrakten Mechanismus. Oder anders ausgedrückt: Der Staat gehört für Humboldt ins Bereich technischer Mittel; den Gedanken der Macht als unbedingten Selbstzweck des Staates hat er nie gefaßt. Der Staat ist für ihn der Überwindung wert, weil er mechanisch, nicht organisch begriffen wird, weil er nichts Individuelles ist und damit nicht der Träger lebendigen Geistes sein kann.

über die geistige Energie der Nation und deren Mangel im Staat zu sein, wenngleich darum der durch Humboldts Tätigkeit zum Teil veranlaßte, jedenfalls aber nicht überwundene Riß zwischen Staat und Bildung nicht als weniger tragisch anzusehen ist.

1) Vgl. dazu Ak.-Ausg. X, S. 152 (Antrag auf Errichtung der Universität Berlin).

2) Reimer VI, S. 31f. (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues).

3) Reimer VI, S. 38 (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues).

Dieser Träger ist allein die Nation. Erst wenn man sich die Bedeutung des Wortes *Geist* bei Humboldt als einer lebendigen Energie vor Augen hält, gewinnt seine Definition der Nation ihre eigentliche Tiefe: '*Eine Nation . . . ist eine durch eine bestimmte Sprache charakterisierte geistige Form der Menschheit, in Beziehung auf idealische Totalität individualisiert.*' Und weiter: '*In der Wirklichkeit sind sie [= Nationen] geistige Kräfte der Menschheit in irdischer, zeitbedingter Erscheinung. Alle ihre Wirkungen in dieser Erscheinung finden ihren letzten bestimmenden Grund in der Natur dieser Kräfte, die daher selbst, in Art und Grade, verschieden sein müssen.*'[1]) Der Begriff der Nation wird Humboldt also nur durch die Sprache deutlich. Da Sprache und Geist in seiner Auffassung dem gleichen Bereich angehören, Sprache nur Lautwerdung geistiger Kraft ist, begreift Humboldt die Nation zunächst nur als rein geistige Wesenheit. Trotzdem hat diese Vergeistigung der Nation nichts mit der gleichzeitigen romantischen gemein, weil sie auf der Erfahrung des verschiedenen menschlichen Sprachbaues beruht und die lebendige Kraft als vermittelndes Glied aufnimmt.

Daneben hat Humboldt noch das naturalistische Element der Abstammung in seine Überlegungen über die Nation eingeführt und einige weitere Momente ihrer Gestaltung angegeben: 'Obenan stehen . . . Abstammung und Sprache. Dann folgen das Zusammenleben und die Gleichheit der Sitten. Die dritte Stelle nimmt die bürgerliche Verfassung ein und die vierte die gemeinschaftliche Tat und der gemeinschaftliche Gedanke, die nationelle Geschichte und Literatur.'[2]) Der alles andere umfassende Begriff ist auch hier die Nation, während das zweite und dritte Moment dem entspricht, was Humboldt Volk und Staat nennt, wobei er ausdrücklich betont, daß die Grenze zwischen Nation und Volk nicht deutlich zu ziehen sei. Seine Staatsfeindschaft ordnet auch hier den Staat der Nation in jeder Hinsicht unter und spricht ihm keine selbsttätige geistige Machtsphäre zu, sondern allein das, was gemeinhin als Verwaltung bezeichnet wird. Macht ist für Humboldt immer rohe Gewalt, Brutalität, Barbarei. Daß Macht sich mit Geist vereinigen könne und oft genug vereinigt hat, liegt außerhalb der Möglichkeiten seines unpolitischen und ungeschichtlichen Denkens. So stehen Kultur-Zivilisation und Bildung, Staat und Nation, Macht und geistige Kraft unvereinbar gegeneinander, und wo die Wirklichkeit diesem Schema widerspricht, entwirft er eine ideale Rangordnung, in der Nation, Bildung und geistige Energie den obersten Platz einnehmen. Trotzdem bemüht Humboldt sich weiter, das wesensfremde Gebilde des Staates in seine Hierarchie der Bildungswelt einzugliedern, und er entwickelt für den unleugbaren realen Bestand der Staaten einen Zweck, der ihrem Machtcharkter angemessen ist. Der Punkt, 'wo die bürgerliche Verfassung in den Entwicklungsgang der Menschheit eingreift', ist nach Humboldt nämlich die Aufgabe, das 'Nationalgefühl zu wecken und zu leiten'. Denn 'eine Nation wird erst wahrhaft zu einer, wann der Gedanke es zu wollen in ihr reift, das Gefühl sie beseelt, eine solche und solche zu sein.' Im Zusammenhang betrachtet und an echten Staatsdenkern wie

1) Ak.-Ausg. VI, 1. Hälfte, S. 125f. (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues).

2) Ebd., S. 188f. Dort auch die folgenden Zitate.

Platon, Machiavelli oder Hegel gemessen, kann diese Lösung nur der Verlegenheit entsprungen sein, denn es wäre natürlicher gewesen, mindestens die Weckung des Nationalgefühls der lebendigen Energie zuzuschreiben statt einer Verfassung, die, wo sie ihr angebliches Ziel verfehlt, 'bald selbst zu roher Gewalt oder toter Form hinabsinkt'. So bleibt auch die letzte Bemühung Humboldts, eine als zerstörend empfundene Macht dienend in sein Bildungssystem einzugliedern, der vergebliche Versuch eines apolitischen Denkers, den Staat zu begreifen und ihn von außen zu sprengen. Dieser Versuch mußte scheitern, weil er in ihm keine geistige Kraft walten sah, weil er Staat von Politik nicht unterschied und den Gedanken eines Nationalstaates nicht zu entwickeln vermochte.

So sehr Humboldt die Nation als geistiges Wesen begreift, so wenig liegt es ihm nahe, den Geist zu nationalisieren. Er ist für Humboldt eine übergeschichtliche, übergesellschaftliche, übernationale Energie, die nur verschiedenen Ausdruck in den einzelnen Völkern und Sprachen annimmt, allein durch die Sprachäußerung aller menschlichen Wesen jedoch die Einheit der Menschheit gewährleistet. Diese Einheit ist nicht als biologische Artabgrenzung gegen das Tierreich gemeint; vielmehr ist sie ursprünglich nicht vorhanden, sondern entwickelt sich mit dem Wachsen von Kultur und Bildung, wodurch allmählich die ursprünglich 'grellen Kontraste der Völker' verschwinden. Besonders Kunst und Wissenschaft streben 'nach allgemeineren, von nationellen Ansichten entfesselten Idealen'. Es ist die typisch idealistische *Konstruktion der Menschheit*, die Humboldts gesamtes Denken durchzieht und seine einzelnen Deutungen jeweils bestimmt. Wiederum ist es aber keine abstrakte Konstruktion, wie sie später der historische Materialismus ohne Rücksicht auf die Existenz der Nationen schuf, sondern eine durchaus konkrete Weiterbildung des Humboldtschen Nationalbegriffs.[1]) Wenn auch das höchste Ziel der Bildung nur durch die nationale und persönliche Individualität erreicht werden kann, so darf diese als Vereinzelung doch niemals absolut gesetzt werden. Der Gedanke der Nation fordert die Nationen, wenn er kein leerer Schematismus sein soll, und die Nationen bilden die Menschheit. Die Individualität muß sich zur Universalität erweitern, um eine Totalität zu werden. Glaubensbekenntnis, Nation, Rasse[2]) sind für Humboldt Schranken, die dem Ideal der Menschheit entgegenstehen. Diese Schranken sollen nicht vernichtet werden, wie es eine abstrakte Humanität fordern würde, sondern gewähren erst die zu einer echten Bildung nötige Individualität; aber in der unendlichen Annäherung an das Ideal verlieren sie ihre trennende Bedeutung. Mit dem an der Antike gemilderten Pathos der französischen Revolution liest Humboldt den Fortschritt der Menschheit vom Zustand der Barbarei zur Periode der Bildung aus dem Wachsen der Menschheitsidee ab: 'Wenn es eine Idee gibt, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgendeine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher miß-

1) Vgl. dagegen: Heinrich Weinstock, Polis — Der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute. Berlin 1934. S. 30ff.

2) Zur Rassenfrage, die in Humboldts Denken keine entscheidende Rolle einnimmt, vgl. Ak.-Ausg. VI, 1. Hälfte, S. 196ff. (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues).

verstandene Vervollkommnung des ganzen Geschlechtes beweist, so ist es die der Menschlichkeit, das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurteile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen stellen, aufzuheben und die gesamte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe als Einen großen, nahe verbrüderten Stamm zu behandeln.'[1]) Von diesem Punkte aus wird es noch deutlicher, was Humboldts Staatsfeindschaft im Grunde hervorgerufen hat. Er verkennt nicht, daß das Ideal der Menschheit abarten kann. Ihr Verfall aber ist eigentlich das, was das politische Handeln ausmacht: 'alle aus selbstsüchtigen oder doch ... der Irdischheit entnommenen Absichten begonnenen Länder- und Völkerverbindungen, ihrem Prinzipe nach, wenn sie auch das Heiligste vorkehren, die die Freiheit und Eigentümlichkeit der Nationen gewaltsam, unzart oder gleichgültig behandelnden.' Als Beispiel dafür werden unter anderen 'die stürmenden Ländervereinigungen Alexanders, die staatsklug bedächtigen der Römer' genannt. Es sind eben die Handlungen und Staatsleute, die ein staatlicher Denker vom Range Machiavellis als Prototypen politischer Weisheit anführt und denen er gerade den Vorwand des Heiligsten zur Erreichung ihres politischen Zieles gestattet. Das politische Handeln, das vom Staat nicht zu trennen ist, ist in seinem auf unbedingte Macht gerichteten Wesen dem Ideal der Menschlichkeit entgegengesetzt. Die Nation aber ist für Humboldt notwendiger Durchgang zur Menschheit wie zur Menschlichkeit; also ist das eigentlich politische Handeln gegen die geistige Existenz der Nation eingestellt. Zugleich aber beweist diese innige Verkettung von Nation und Menschheit im Denken Humboldts, daß sein höchstes Ideal durchaus nicht abstrakt gemeint sein kann, sondern seinem Begriff von Geist als lebendiger Energie, die zur totalen Bildung treibt, entwächst. Humboldts Ideal der Menschheit ist unrealistisch, weil es dem politischen Machtwillen keine Rechnung trägt; aber es ist nicht abstrakt, denn sein integrierender Bestandteil ist die lebendige Kraft. 'Die menschlich-geistige Kraft, die doch wahrhaft individuell nur im Einzelnen erscheint', individualisiert sich auch in einer Mittelstufe 'nationenweis', um endlich in der Menschheit ihr überindividuelles Ziel zu finden. So durchzieht der Gedanke von der lebendigen Energie das gesamte Humboldtsche Schaffen und verknüpft die Bildung des Einzelnen mit dem höchsten faßbaren Ganzen des deutschen Idealismus. Und wiederum ist es Humboldts synthetische Begabung, die die scheinbaren Gegensätze in einer höheren Einheit zusammenführt. Allerdings ist diese Einheit nur in einer irrealen Sphäre möglich und kann für das praktische Handeln im Bereich der politischen Macht nicht verpflichtend sein.

Das geschichtlich sichtbare Äquivalent seines *National- und Menschheitsideals* findet Humboldt im *Deutschtum und Griechentum*. Freilich werden beide Mächte von ihm durchaus ungeschichtlich verstanden und sind ihm ebenso wie Nation und Menschheit Ideale. 'Seine Vaterlandsliebe war ... wie die Liebe zu Dingen, die dem Irdischen entrückt sind, zu geistigen Gütern und Ideen.' Er liebte deutsches Wesen, 'wie er Hellas und Rom liebte; er liebte es, weil und indem er es

1) Ebd., S. 114f.

idealisierte', kennzeichnet Rudolf Haym das eigentümliche Verhältnis Humboldts zum Deutschtum. Das gleiche Verhältnis nimmt er zum Griechentum ein. Sein Aufsatz 'Über den Charakter der Griechen'[1]) beginnt mit dem Satz: 'Die Griechen sind uns nicht bloß ein nützlich historisch zu kennendes Volk, sondern ein Ideal.' Dabei fordert er trotzdem ein eindringliches historisches Studium des Altertums wegen seines materialen wie insbesondere formalen Nutzens[2]); aber dieses Studium ist nicht frei von der Voraussetzung der Idealität des Altertums und in seinen Ergebnissen von vornherein in dieser idealistischen Richtung gefärbt. Es bedurfte bekanntlich erst des Historismus der folgenden Jahrzehnte, um das auf diese Weise entstandene Bild der Antike von der Patina der Idealität zu befreien — und um es sogleich in anderer Weise zu verwandeln.

Humboldts Verhältnis zum Deutschtum und zur Antike wird von denselben Momenten bestimmt, die sein ganzes übriges Schaffen durchziehen. Seine Liebe zu deutschem und hellenischem Wesen trägt den gleichen unrealistischen Zug wie seine Feindschaft gegen den Staat. Wie er die Nationen der Menschheit unterordnet und den Deutschen um ihrer Anlagen willen den nächsten Rang und die größte Möglichkeit zur Annäherung an das Ideal zuspricht, so ordnet er entsprechend alle späteren Nationalitäten dem Hellenentum als der historischen Verkörperung idealen Menschentums unter und erkennt in den Deutschen ihre engsten Verwandten. Und wie er ohne den Begriff der Nation niemals das Ideal der Menschheit hätte fassen können, so ist sein ideales Hellenentum ein deutsch gesehenes Hellenentum und steht in ausdrücklichem Gegensatz zur romanischen Auffassung der Antike. Damit ist zugleich die gesamte neuhumanistische Bildungsidee in ihrer ausgesprochen deutschen Herkunft gekennzeichnet. Ehe aber auf die Frage des Humanismus eingegangen werden kann, muß zunächst Humboldts Verständnis des *Deutschtums* geklärt werden. Bezeichnenderweise findet sich die aufschlußreichste Äußerung darüber bei Gelegenheit der Wiener Reise von 1797. Der Gegensatz einer bis dahin gewohnten Umgebung im protestantischen Norddeutschland zu dem katholischen Südosten des Reiches war der äußere Anlaß für Humboldt, sich mit dem Begriff des Deutschen auseinanderzusetzen.[3]) Charakteristisch dafür scheint ihm zunächst ein gewisses 'Gleichgewicht der Kräfte, ein Mangel an irgend etwas einzelnem Hervorstechenden oder Auffallenden'. Es ist also der geopolitisch bedingte Zug der Vermittlung im deutschen Charakter, den Humboldt heraushebt, ohne ihn geschichtlich im einzelnen zu entwickeln. Dabei bedeutet echte Vermittlung nicht, daß der Vermittler sein Selbst in der Spannung der Pole aufgibt, zwischen denen er eine Synthesis sucht. Vielmehr findet er im Ausgleich der Spannung erst sein Selbst, seine eigene Mitte. Freilich hat Humboldt die Gefahr des Abgleitens von der echten Vermittlung besonders im Norden des Reiches erkannt: die Gefahr des Charaktermangels und der die lebendigen Kräfte lähmenden Energielosigkeit. So scheint es ihm keinem Zweifel zu unterliegen, daß, wäre die Kultur der

1) Ak.-Ausg. VII, 2. Hälfte, S. 609ff.

2) Ak.-Ausg. I, S. 255ff. (Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere).

3) Reimer V, S. 194f. (Briefe an F. A. Wolf, Nr. XLIX vom 20. August 1797).

Sprache und Literatur vom südlichen Teile Deutschlands ausgegangen, 'wie es einmal unter den Minnesingern den Anschein gewann . . ., der Deutsche Geist . . . bei weitem mehr Energie und Originalität gewonnen haben würde'. An dieser Auffassung ist bemerkenswert, daß Humboldt — der geistigen Situation des ausgehenden XVIII. Jahrh. und besonders der angelsächsischen Einwirkung entsprechend — den ursprünglich autochthonen Norden des Abfalls von der echten deutschen Vermittlung zeiht. Wichtiger noch ist es, daß Humboldt aber die eigentliche Wirkungsmöglichkeit des deutschen Geistes gar nicht in der Originalität sieht, sondern ihm eine höhere Aufgabe zuschreibt: '*gleichsam der Beschauer und Beurteiler aller Nationen zu sein*'. Es ist jener Zustand der 'Parteilosigkeit und Allgemeinheit', den Humboldt bei seiner Betrachtung von 'Hermann und Dorothea' als den eigentlich epischen kennzeichnet[1]) — wiederum eine ideale Konstruktion, der Realität abgewandt, ohne darum aber abstrakt zu sein. Denn die allgemeine geistige Kraft der Menschheit in ihrer einzigartigen deutschen Ausprägung hat nach Humboldt eine ganz konkrete Aufgabe, die er 'für wirklich erreichbar' hält: 'daß Eine Nation gleichsam die Brücke zwischen der antiken und der modernen Welt, die sonst durch eine unendliche Kluft getrennt geblieben wären', bilde. 'Denn dies, die Verbindung der Eigentümlichkeiten der Alten und Neuern in Eine einzige Form hervorzubringen, könnte man gleichsam die Endabsicht des Deutschen Charakters nennen oder vielmehr das, wohin jeder von seinem Teil mitzuwirken streben muß, dem es um eine wahrhaft idealische Veredlung unseres Nationalcharakters zu tun ist'. Es ist also die gleiche, Humboldts eigener Arbeit eigentümliche synthetische Leistung, die er hier dem deutschen Geist im großen zuschreibt: ein Zusichselbstkommen und Selbstverständnis durch ein Zusammenschließen entgegengesetzter Pole in eine neue Mitte. Damit wird für Humboldts Verständnis das Deutschtum nicht geopfert, sondern erst gefunden.

Keineswegs handelt es sich nun um eine bloße Nachahmung der Antike, wie wie sie die Theorie des XVII. und XVIII. Jahrh. bis zu Winckelmann gelehrt hatte und die Künstler sie durchzuführen bemüht waren. Vielmehr meint Humboldt eine 'Vereinigung der wesentlichsten Vorzüge der alten Kunst mit den Fortschritten und Verfeinerungen neuerer Zeiten'. Worin diese, insbesondere aber die dem deutschen Charakter eigentümlichen bestehen, verdeutlicht Humboldt an Goethes epischem Gedicht[2]): Es ist '*Seele*' im Gegensatz zu Leidenschaft, '*Innigkeit und Wärme*' im Gegensatz zu Heftigkeit und Feuer anderer Nationen. 'Dieser zwiefache Gegensatz vollendet, man kann es mit stolzer Freude behaupten, seinen [= Goethes] *Deutschen* Charakter.' Wiederum sind es typisch deutsche Eigenschaften, die Humboldt den romanischen gegenüberstellt, womit er in die Reihe der Fortsetzer Winckelmanns, Lessings und Herders tritt. Wohl ist auch das formende Prinzip bei seiner Vereinigung des Deutschtums mit dem Altertum von hoher Bedeutung; was aber dieser Vereinigung erst ihren selbständigen Gehalt gibt, sind die nationalen Charaktereigentümlichkeiten. Die Franzosen haben Reizbarkeit, Beweglichkeit und Formdrang von den Griechen geerbt; die Deutschen

1) Ak.-Ausg. II, S. 230.

2) Ebd., S. 197, 217.

dagegen befinden sich mit ihnen durch 'die Freiheit von Einseitigkeit, die Richtigkeit in der äußeren Ansicht, die Tiefe im Innern, das Streben nach Idealität' gleichsam in einer prästabilierten Verwandtschaft: 'Sie sind ... Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein'.[1]) Während Humboldt also wohl an eine ideale deutsche Verbindung mit den Hellenen glaubt, hält er bezeichnenderweise eine Verbindung der deutschen und französischen Eigentümlichkeiten zur Erreichung des griechischen Ideals für unmöglich. 'Beide leisten ... am Ende etwas von der Griechischen [Nation] fast gleich entfernt Liegendes, nur gelangen die Deutschen zu etwas, das dem Sinne des Griechen näher, vielleicht sogar höher als das von ihm Erreichte, aber eben darum eigentlich unerreichbar ist, da die Franzosen durchaus auf Abwege geraten und unter dem Erzielten und dem wirklich Erstrebten bleiben.'[2]) Das ist sinngemäß genau dieselbe Haltung, die Winckelmann einnahm, als er sagte: 'Ein Franzose ist unverbesserlich, das Altertum und er widersprechen einander.' Aber noch in anderer Hinsicht ist Humboldts Griechenliebe der Winckelmannschen durchaus verwandt. Auch der andere große Sohn der märkischen Landschaft hatte gelehrt, daß 'in ihren Meisterstücken nicht allein die schönste Natur, sondern noch mehr als Natur, das ist gewisse Idealische Schönheiten derselben' zu finden sei. Und schließlich kann für Humboldt wie für Winckelmann das Altertum 'nicht erreicht, viel weniger übertroffen werden'. Das eigentümlich germanische Verwandtschaftsgefühl zu Hellas, die Idealisierung des Griechentums, der Satz von der Unübertrefflichkeit der Antike ist also durchaus schon vor Humboldt im deutschen Geist lebendig. Worin er aber über seine Vorgänger wesentlich und geschichtlich wirksam hinausging, das war die Zusammenfassung der verschiedenen Bestandteile dieses Verständnisses zur *neuhumanistischen Bildungstheorie*.

'Unsere heutige Bildung ruht in ihren wesentlichsten Punkten auf der Grundlage des Altertums, Kunst und Wissenschaft auf Griechenland, Gesetze und Einrichtungen auf Rom, so viele Dinge, die uns im täglichen Leben umgeben, auf beiden. Kein uns bekanntes Zeitalter hat so wie das unsrige den bildenden Gegensatz eines früheren erfahren, das vollkommen geschichtlich ist, aber weil wir so viele Verknüpfungspunkte der Wirklichkeit teils nicht kennen, teils absichtlich übersehen, vor uns mehr als ein Werk der Einbildungskraft dasteht. Denn wir sehen offenbar das Altertum idealischer an, als es war, und wir sollen es, da wir ja durch seine Form und Stellung zu uns getrieben werden, darin Ideen und eine Wirkung zu suchen, die über das auch uns umgebende Leben hinausgeht ... Was aus dem Altertum herüber auf uns am innerlichsten und geistigsten wirkt, gehört dem Griechischen Geist an, der, indem er, gleich einer natürlichen Blüte, aus dem Lande und Volke emporwuchs, wie vom Weltschicksal gestempelt erscheint, die Bildung künftiger Jahrtausende in sich zu tragen ... Aber die Griechische Bildung erhielt nicht nur in der Römischen eine bewunderungswürdige Zugabe, sondern hätte auch schwerlich ohne die Römische Macht Dauer und Verbreitung gewon-

1) Ak.-Ausg. III, S. 163 (Latium und Hellas), und VII, 2. Hälfte, S. 609 (Über den Charakter der Griechen).

2) Ebd. III, S. 163.

nen ... Es erscheint gerade hier in der Weltgeschichte eine der größesten Verkettungen geistiger Zwecke und nach Irdischem strebender Kräfte.'[1])

In diesen Sätzen ist der Kern des Humboldtschen Humanismus enthalten. Ganz deutlich ist darin wie übrigens noch öfter[2]) gesagt, daß es sich beim Verhältnis von Deutschtum und Antike um einen 'bildenden Gegensatz' handelt. Der Gedanke ist insofern von höchster Bedeutung, als von hier aus die bloße Nachahmung wie auch die vermittelnde Vereinigung überwunden und dem Vermögen des Deutschtums ein eigener Weg gewiesen werden könnte. Dieser Weg müßte zur Auseinandersetzung mit dem Altertum und zur Entwicklung der eigenen Kräfte an einer verwandten, aber doch in bestimmter Weise entgegengesetzten historischen Gegebenheit führen. Es ist das *agonale Prinzip* der Bildung, das Humboldt hier andeutet, in seinem Denken aber nicht weiter entwickelt. Zugleich ist es der Punkt, an dem jede Erneuerung des Humanismus vom völkischen oder politisch-staatlichen Gesichtspunkt aus einzusetzen hat. Denn wenn die deutsche Bildung zwar ihre Grundlage in der Antike anerkennt, sich aber zugleich im Gegensatz und im Wettkampf mit ihr weiß, dann ist das Altertum nicht mehr unübertreffliches Muster wie für den Rationalismus, noch wird die unrealistische idealische Vereinigung antiker und moderner Vorzüge gefordert. Vielmehr wird die Antike als brüderlicher Gegner begriffen, dessen unvergleichlicher Leistung es mit den eigenen Kräften und Mitteln etwas ebenso Unvergleichliches an die Seite zu setzen gilt. Humboldt streift den Gedanken an dieser Stelle, um ihn aber sogleich wieder fallen zu lassen und das Altertum zu entwirklichen, zu idealisieren. Denn der Mangel der idealistisch-neuhumanistischen Bildungsidee, den wir heute deutlicher empfinden als vor hundert Jahren, beruht eben darin, daß ihr Bild vom Altertum 'mehr ein Werk der Einbildungskraft' als der Realität ist, ja sogar wider besseres Wissen 'absichtlich' der Realität entfremdet wird. *Es ist geboren aus dem Imperativ des Kantischen Sollens, aus einem idealischen Willen, nicht aus der historischen Kenntnis und nicht aus der völkischen und gesellschaftlichen Realität.* Vielleicht genügte es den Forderungen der damaligen Weltstunde, vielleicht trug es unbeabsichtigt sogar mehr zur Gestaltung des deutschen Staates in Bismarcks Reich bei, als sich auf den ersten Blick übersehen läßt — den Forderungen unseres Tages genügt es nicht mehr. Denn Humboldt hat in diesem Punkte die Leistung Kants nicht aufzuheben vermocht. Hatte er theoretisch den Riß zwischen Idee und Wirklichkeit durch die Vermittlung der Kräfte schließen können, so verhindert er durch die *Richtung*, die er diesen Kräften zuspricht, praktisch eine der *völkischen* Realität entwachsende Bildung. Er hat selbst diese Richtung ganz deutlich umrissen: 'Die Kraft (und eine Kraft ist nie ohne irgendeine Richtung denkbar), die (der Charakter einer Nation) schon vor allem, wenigstens vor allem erkennbaren und mit Worten anzugebenden Einfluß äußerer Umstände besitzt, ist mehr als alles auch in seiner letzten Ausbildung entscheidend. Alles geistige Leben des Menschen bsteht im Ansichreißen der Welt, Umgestalten zur Idee und Verwirklichen der Idee in derselben Welt, der ihr Stoff angehört, und die Kraft und

1) Reimer II, S. 238f. (Über Goethes zweiten römischen Aufenthalt).

2) Z. B. Reimer VI, S. 27f. (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues).

die Art, wie dies geschieht, werden durch die äußeren Lagen nur anders bestimmt, nicht geschaffen und festgesetzt.'[1]) In diesen Sätzen ist einmal eine deutliche Ablehnung alles milieugläubigen Materialismus enthalten; zum andern aber auch eine Richtungsbestimmung der Kräfte, die der völkischen und gesellschaftlichen Realität zuwiderläuft und sie nicht aus sich heraus zu formen, sondern durch die Macht der Idealisierung zu vergewaltigen strebt. Das heißt in Anwendung auf die Bildungstheorie: Humboldt hat der nationalen Energie des Deutschtums eine Richtung gewiesen, die die völkische Realität nicht in sich trägt, sondern die ihr von außen von einem idealisierten Griechentum gewiesen wird. Vielleicht wäre die Gefahr für die völkische Energie sogar weniger groß, wenn Humboldt das historische Griechenland gemeint hätte und nicht seine Idealisierung. Denn nicht das *Griechentum* widerspricht in der Humboldtschen Bildungstheorie dem Deutschtum, sondern das *idealisierte* Griechentum der politischen Realität des Deutschtums. Im Anfang steht bei Humboldt immer die Idee, und die griechische Welt ist ihm im Grunde nur Beispiel für das denkbar beste Wirken idealer Kräfte in der Erscheinung. In ihrer ebenso hinreißenden wie gefährlichen staatlichen Leistung aber hat Humboldt die Antike kaum jemals gemeint; denn auch diesen Bereich der realen Macht, unter dem Humboldt in der Gegenwart litt, wußte er in der Vergangenheit zu idealisieren. So ist die Antike nicht in ihrer realen Größe aufgenommen, um die deutschen Möglichkeiten an ihrer Erfüllung kämpfend zu messen; vielmehr werden diese Möglichkeiten mit einem Ideal in platonischem Bunde vermählt. Humboldts Bildungsidee, aus der Erkenntnis lebendiger Kräfte entstanden, ist eine *Konstruktion, die das Gesetz dieser Kräfte nicht dem Sein, sondern dem Sollen entnimmt.* Sie läßt kein Formen durch die Entwicklung immanenter Möglichkeiten zu, sondern richtet diese Möglichkeiten noch im Keime auf transzendente Ideale aus. Humboldt schreibt dem Deutschtum einen Weg vor, der durch ein idealisiertes Griechentum abgesteckt ist, wobei — wie nochmals betont werden muß, um jedes Mißverständnis auszuschließen — nicht das wesensverwandte Griechentum, sondern seine Idealisierung den inneren Widerspruch der neuhumanistischen Bildungsidee ausmacht. Humboldt findet nicht wie Herder einen eigenen Weg des Deutschtums, der dem Griechentum mit den nationalen Mitteln Gleichwertiges an die Seite zu stellen strebt.

* * *

Damit hat sich der Kreis unserer Betrachtungen geschlossen. Die Tatsache, daß es überhaupt nötig ist, sich in der Gegenwart mit Wilhelm von Humboldt auseinanderzusetzen, beweist, daß seine Leistung noch keineswegs überwunden ist. Das bleibt um so bemerkenswerter, als er durchaus kein genialer Schöpfer, sondern ein vermittelnder Bildner war. Wenn aber seine Leistung auch weniger aus der Tiefe gedrungen ist als die mancher seiner Zeitgenossen, so hat ihre Wirkung doch die Nation in ihren oberen Schichten ergriffen wie kaum das Werk eines anderen Deutschen zu Beginn des XIX. Jahrh. Diese Wirkung besteht heute noch fort und wird fortbestehen, solange es eine öffentlich organisierte deutsche Bildung gibt,

1) Ak.-Ausg. III, S. 165 (Latium und Hellas).

weil sich kein geschichtliches Ereignis von der Bedeutung des Auftretens Wilhelm von Humboldts ungeschehen machen läßt. Damit ist freilich nicht gesagt, daß seine Gedanken mechanisch übernommen werden sollten oder könnten. Einmal sind sie dafür teilweise zu sehr zeitbedingt; zum andern würde ihre mechanische Eingliederung vor allem an seiner Staatsfeindschaft und an der Idealisierung der Antike scheitern, womit dem politischen Deutschtum keine Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung bleiben würden. Aber wie alle echte Überwindung kann die Humboldts nur von innen kommen, nur durch eine Entwicklung dessen, was er geleistet hat. Nichts wäre leichter, nichts aber auch oberflächlicher als eine radikale Ablehnung seines Werkes, weil sein politisches wie sein persönliches wie sein Bildungsideal der Gegenwart nicht entsprechen. Doch auch die andere Gefahr muß bemerkt werden, die in einem bloßen Ausbauen Humboldtscher Gedanken besteht und darüber das wirkliche Weiterbauen vernachlässigt. Im begrenzten Rahmen unserer darstellenden Würdigung ließ sich eine Auseinandersetzung mit Wilhelm von Humboldt nur andeuten, nicht aber ausführen. Immerhin konnte die Richtung bestimmt werden, in der sich sein Bildungsideal nach den Forderungen der Gegenwart erweitern läßt. Dabei sollen jedoch die mehr historischen Einschränkungen der Humboldtschen Leistung nicht dem Mißverständnis ausgesetzt sein, als würde ihre eigentümliche Bedeutung verkannt. Wilhelm von Humboldts geistesgeschichtliches Werk, die Verknüpfung der verschiedenen von ihm bearbeiteten Wissensgebiete unter eine einheitliche Bildungsidee idealistischer Prägung, verliert nichts von ihrer Größe, wenn sie in ihrem historischen Zusammenhang erkannt wird; denn sie wird in ihrer Klarheit, inneren Geschlossenheit und verpflichtenden Haltung unübertrefflich bleiben. Wenn auch die gesamte Fragestellung wie das System durchaus Humboldts Zeitalter entwachsen ist, wenn der idealistische Gehalt der Humboldtschen Bildungsidee ein Jahrhundert nach seinem Tode auch nicht mehr seine volle Macht haben kann, so ist ihre *Form* doch in jeder Hinsicht vorbildlich und bis heute nicht wieder erreicht worden.

JOHANN SEBASTIAN BACH

Von Leo Schrade

I.

Es wirkt wie ein Geheimnis auf rätselhaftem Grunde, wenn das letzte Wort vom Wesen Bachs in der Regel das schon unfaßbar Allgemeinste an den Tag bringt: die Stärke im Religiösen, die Kraft der Innigkeit, die Tiefe des Gemütes, den Reichtum des Menschlichen. Wir nehmen solches hin, bald als Eigenschaften des Menschen, bald und mehr noch als die großen Offenbarungen des Werkes. Daran hat jeder teil, der Bach zu hören versteht, und wo man an das Letzte rührt, an das Unerklärliche, mit dem die Anschauung nicht mehr Schritt zu halten vermag, da greift die geschichtswissenschaftliche Betrachtung immer wieder zu diesem Wort ohne Maß, als stände nichts mehr zur Verfügung denn dieser fast ehrfürchtige Hinweis auf eine unergründliche Fülle. Und wir meinen zugleich mit solchen letzten

Aussprüchen, in denen viel verstanden wird und alle wie in beschwiegener Übereinkunft sich verstehen, wir meinen zugleich die deutsche Eigenart Bachs. Nicht wir allein sehen so; alle, die ringsum jenseits der deutschen Grenzen und nicht zuletzt in Frankreich mit seiner ganz eigenen Geschichte der Bachforschung das letzte Wesen Bachs zu ergründen versuchten, alle trafen sie auf das Gleiche, das sie in den unwägbaren Begriffen auffingen und als Zeichen deutscher Musik erfaßten. — Wir dürfen uns in der gegenwärtigen Stunde nicht verheimlichen, daß solche Worte ständig in Gefahr sind. Sie wurden einmal als Bindung verstanden. Aber man weiß niemals, wann sie leer zu werden beginnen. Der Augenblick, wo so etwas geschieht, ist stets sehr schwer festzulegen. Denn er tritt unmerklich auf. Das ist seines Zeichens. Wir gehen noch mit den 'letzten' Erklärungen um und wähnen uns sicher, daß sie jeder in der notwendigen Gebundenheit versteht und glaubt, während schon längst irgendeine geistige Besinnung — wir sagen gewöhnlich ein 'Rationalismus' — die Zweifel angemeldet hat, die Fragen, auf die die Antwort mit der größten Regelmäßigkeit ausbleibt.

Es ist oft ein überschüssiger Aufwand, mit Begriffen zu rechten, die die gefährliche Weite bekommen und die gebundene Anschauung verloren haben. Da fällt es wenig ins Gewicht, ob sie wirklich noch Bezeichnungen sind. In Wahrheit waren sie niemals geschichtliche Deutungen Bachschen Wesens; sie waren Berührungen des zuletzt Unerklärbaren, die für Gefühl und Glauben einen Ausdruck suchten. Es kommt in jeder Situation, der man sich verpflichtet, darauf an, das ganze Feld bis zu jener Grenze des Deutbaren erneut zu durchziehen, weil es um die Anschauung der 'letzten' Bestimmungen geht. Gewiß, die geistige Tiefe Bachs, der Reichtum des Gemütvollen, seine Innigkeit, die menschliche Fülle, die religiöse Stärke bleiben gültig, und sie bleiben die Zeichen des Deutschen Bach. Aber waren diese Zeichen auch die Zeichen seines Schicksals? Waren sie die geschichtlichen Kräfte, mit denen das Schicksal sich zum Wort meldete? Waren sie überhaupt Schicksal des Persönlichen? Haben sie Bach in die Bahn gedrängt, auf der er als der einzig Tiefe unter den Flachen erschien? Dann hieße dieses Schicksal allein ein Überragen durch Geist, Gemüt, Innigkeit, Religiosität, und es hieße noch nicht einmal ein deutsches, weil die vielen Flachen der deutschen Musiker es nicht trugen. Solche Bestimmungen aus unwägbaren Gegensätzen berühren nicht das Geschichtliche, sie reden, wo sie eine so ungewisse Eigenart der Wesenszüge offenbaren, nur unser Ahnungsvermögen an, eine sittliche Haltung der Nachfahren. Aber ein historisches Schicksal des Künstlerischen, der Gestalt decken sie nicht auf. So wird eine Umdeutung notwendig, die nicht im voraus nach allgemeinen und übergeschichtlichen Werten fragt, die überhaupt nicht nach Begriffen fragt, die nur die Sicht auf die Mächtigkeit des Schicksals freilegt, die um den Sinn für solches Geschehen besorgt ist und mit dem 'Offenhalten des Geistes für jede Größe eine der wenigen sicheren Bedingungen des höheren geistigen Glückes' (Jakob Burckhardt) erfahren mag.

Die Würdigung der Gestalt Johann Sebastian Bachs erhält einen neuen Sinn, wenn wir sein Leben wieder in die Spannung des Schicksals zwingen, von der es bewegt war. Das bedeutet den Verzicht, über die mittlerweile aufgehäuften Tat-

sachen des äußeren Lebensablaufes zu berichten. Wenn wir diesen bisher beschrittenen Weg einschlagen wollten, dann bliebe nichts anderes zu tun, als das Leben mit all den kleinen Ereignissen zu schildern, die es bringt, und deren Summe uns dann vielleicht so etwas vortäuschen würde wie 'das Leben' Bachs. Und wir hätten am Ende eben nichts in den Händen als diese Summe von mehr oder minder bedeutungsvollen Ereignissen, die da und dort wohl auch die äußeren Ursachen der Entstehung eines Werkes aufzeigen würden. Das wäre nicht eben viel. Zwar sind diese Tatsachen die Formen, die — allen sichtbar — nach außen dringen. Aber sie erscheinen — für sich genommen — seltsam beziehungslos. Man kann sie nicht zur Sprache bringen, weil sie allein nichts aussagen, selbst wenn wir sie so vollständig wie möglich aufzählten. Vergleicht man nämlich Bachs Leben in diesem Bereich mit dem Leben anderer, minder bedeutender Künstler der gleichen Zeit, so wird sich sofort eine merkwürdige Gemeinsamkeit finden. Die Lebensform Bachs ist die der meisten Musiker, auch solcher, deren Namen in der Geschichte keinen Klang mehr haben. Und das schon ist die Sprache seines Schicksals, das ihm ein Leben in fertigen Formen vorschreibt, nicht zur Selbstbekundung, sondern zum Dienst. Es waren Formen kleiner und begrenzter Art, die sich nicht dehnen ließen, die so festlagen, daß für die Darbietung des Menschen kein Raum blieb. Bach hat an diese Formen geglaubt, er hat an sie glauben müssen. Denn ihm war eine Aufgabe gegeben. Woher sie kam? Danach fragen hieße das Geheimnis des Daseins antasten. Wie er die Aufgabe, von der zu sprechen sein wird, verstanden hat, läßt sich sagen. Er nahm sie als Gnade und Amt. Bach hat wohl einmal gesagt, daß zu dem Wert und Ausmaß der Kunst, das er erreicht habe, nichts weiter gehöre als Fleiß. Wäre ein anderer Künstler ebenso fleißig wie er, so müsse er zu der gleichen Künstlerschaft gelangen, die er besitze. Der Ausspruch ist, wie es auch mit seiner wörtlichen Fassung bestellt sein mag, Bach gemäß. In ihm binden sich Kräfte, die an seinem Schicksal wirkten: Auftrag, Dienst, Lebensform. Seine Kunst hatte ein Ziel, und dieses Ziel war eine Aufgabe, die er wie eine Gnade in sich trug, der er sich nicht entziehen konnte, eben weil sie Amt und Gnade ist, die nur durch den nie versagenden Dienst des Gestaltens zu bewältigen war. Gestalten ist Dienst, ist die Erfüllung einer Aufgabe. Wer sie unangemessen aufnimmt, mit verwahrloster oder auch nur leichter Gesinnung, 'ohn Fleiß', der macht sich schuldig, der begeht ein religiös verstandenes Unrecht, einen Frevel. Bach hat bekennen wollen, daß er sich vor solchem Frevel gehütet habe, daß er mit der notwendigen Bereitschaft und Stetigkeit dem Auftrage diene; aber an die Art und die Größe dieses Auftrages hat er nicht rühren wollen. Und noch dies. Von der Aufgabe kam die Vorschrift des Lebens in den fertigen Formen. Bach stieß oft an die engen Grenzen dieser Formen. Dann gab es gewöhnlich die Explosionen, die Erschütterungen, die geladenen Spannungen, mit denen er auf seinen ahnungslosen Mitmenschen lastete. Aber er übersprang nicht die Grenzen. Das verhinderte ihn, auch die Lebensgebärde als eine gültige und weithin sichtbare Prägung des großen Menschen zu nutzen.

Bachs Leben zeichnet sich durch eine auffällige Seßhaftigkeit aus, durch eine enge Verbundenheit mit der Landschaft Thüringens und Sachsens, die der ganzen

Bachfamilie eigen war. Und doch zieht durch sein Leben eine merkwürdige, nahezu rätselhafte Unruhe, eine Beweglichkeit, die zu der persönlichen Art des Sichgebens wenig zu passen scheint. Ich meine hier nicht die Äußerungen seines Temperaments, die jähzornigen Ausbrüche, zu denen es mehr als einmal in seinem Leben kam. Ich meine die künstlerische Unruhe. Sie ist da, schon in den jüngsten Jahren, und begleitet Bach bis in das reife Alter. Wir finden sie oft in der Anekdote biographisch bestätigt. Man hat diese Unruhe ja bereits in dem Zehnjährigen entdecken wollen, als er sich in aller Heimlichkeit Zugang zu Werken namhafter Musiker der Vergangenheit zu verschaffen suchte. Fortwährend stieß sich die künstlerische Unruhe an den gebändigten Formen einer stetigen und vorgeschriebenen Lebensführung, gegenüber Buxtehude, Böhm, Reinken, gegenüber der französischen Musik. Derselbe Musiker, dem es zeit seines Lebens versagt blieb, nach Italien zu reisen, strebte bald mehr, bald weniger, aber immer in der gespannten Unruhe, nach allen Gelegenheiten zu einer wesentlichen Berührung mit der Musik des Südens. Man weiß, daß Bach von den gesamten musikalischen Gestaltungen seiner Epoche in Anspruch genommen war. Man weiß, daß er den herrschenden Kräften aufspürte, den Traditionen, die noch Einfluß hatten. Er war stets in Sorge und immer auf der Suche. Es ist kennzeichnend, daß die künstlerische Entwicklung Bachs fortwährend weite Vorstöße in nahe und entlegene Gebiete sichtbar werden läßt, die ihm zuvor verschlossen waren. Wo er sich auch aufhielt, diese Unruhe hat ihn nie verlassen. Sie gehört zum Wesen seiner Künstlerschaft. Man wird dies schon beobachten können, wenn man sieht, wie er in Lüneburg mit dem Verständnis der Kunst Böhms ringt, wie er von dort aus oft genug nach Celle geht, um in die französische Musik einzudringen, und wie er zugleich den Kreis der gesamten norddeutschen Orgelkunst zu umschreiben sucht. Das ist keine Bemühung allein um Lokaltraditionen, die an der Stätte, wo er gerade weilt, noch Geltung haben. Das ist mehr. Das ist das Erfülltsein von seinem Auftrag. Der Auftrag ist sein Schicksal, und dieses Schicksal treibt ihn in die Unruhe. Nicht das persönliche Leben selbst kann ihm Schicksale bringen, die an seiner künstlerischen Gestalt formen. Denn das Leben hat ja nur den Sinn, die künstlerische Aufgabe zur Erfüllung zu führen. Das Leben ist nur die Möglichkeit, das Werk aber das Zeugnis des Schicksals, der Aufgabe. Und an dieser Stelle bricht zum erstenmal die geschichtliche Spannung durch, die zu tragen Bach gezwungen ist. Die künstlerische Unruhe liegt im Wesen seiner Aufgabe, des Dienstes und Auftrages, den er mit religiösem Empfinden erfüllt. Aber sie kommt im letzten aus der geschichtlichen Ordnung. Deutschland war in jenen Jahren noch nicht die musikalisch bestimmende Landschaft, von der die Ordnung der europäischen Musik ausging. Deutschland kam zu diesem hohen Range in dem gesamten geistigen Leben und auch in der Musik erst im Zeitalter der Klassik und Romantik, und so, daß ein Franzose (P. Gérardy) in einer späten Stunde des XIX. Jahrh. noch sagen konnte, Deutschland hätte (zum vierten Male) die Welt erschüttert. Der Weltrang, der der deutschen Musik in der Zeit des Barock fehlte und Jtalien gehörte, lastete auf der Stellung Bachs. Diese Last war es, die Bach von der inneren Unruhe nie ganz frei werden ließ. Immer geschieht es in solcher Lage, daß ein

Künstler hin und her getrieben wird, vieles in sich aufnimmt, über allem in Unruhe gerät, der ganzen Breite der Traditionen sich ausgeliefert sieht und durch die geschichtliche Ordnung zu planloser Suche verurteilt ist. Hier also zeigt sich zum erstenmal das Geschick des außerhalb der führenden Landschaft Geborenen, die Wirkung eines geschichtlichen Gesetzes von der alles beherrschenden Macht der führenden Musik. Bach — am Rande der herrschenden Mitte europäischer Musik geboren und aufgewachsen: dieses harte und verweisende 'Außerhalb' erklärt die Unruhe, das Besorgtsein um die künstlerische Entwicklung. Es ist das Geschick der Großen, die selbst 'Mitte' sind, Gesetzgeber und Former, denen eine geschichtliche Ordnung aber einen Platz am Rande angewiesen hat. Ein Geschick, mit dem nicht zu rechten ist, das aber immer wieder die Auflehnung der Großen herausgefordert hat.

Und noch in anderem traf Bach auf die Macht dieser geschichtlichen Ordnung, auf die Wirkung eines unumstößlichen Gesetzes. Das Schicksal zwang Bach in die Stellung eines deutschen Organisten und Kantors, in die Haltung eines engen Lebens mit den festen und vorgeschriebenen Formen. Wir sagen: das Schicksal. Es war seine 'Aufgabe'. Schon oft sprachen wir von ihr, von der Aufgabe, gesehen als Auftrag und Dienst. Sie bedarf der näheren Bezeichnung. Die tiefste Einsicht gewährt ein Dokument; wie wir meinen, das bedeutsamste, das aus dem Leben Bachs bekannt geworden ist. Es stammt aus dem Jahre 1708. Als Bach in Mühlhausen seinen Abschied nahm und den Dienst dort aufgab, da griff er — ein 23jähriger — in seinem Entlassungsgesuch an seine Brotgeber zu einer einzigartigen Begründung. 'Wenn auch ich', so schrieb er 1708, 'stets den *Endzweck, nemlich eine regulirte kirchen music zu Gottes Ehren* und Ihren Willen nach gerne aufführen mögen, und sonst nach meinem geringen vermögen der fast auf allen Dorfschafften anwachsenden kirchen music, und oft besser, als allhier fasonierten harmonie *möglichst aufgeholffen hätte,* und *darümb weit und breit,* nicht sonder kosten einen guthen apparat der auserleßensten kirchen Stücken mir angeschaffet, wie nichts weniger das project zu denen abzuhelffenden nöthigen Fehlern der Orgel ich pflichtmäßig überreichet Habe, und sonst aller Ohrt meiner Bestallung mit lust nachkommen währe: *so hat sichs doch ohne wiedrigkeit nicht fügen wollen.*' '*Alß hat es Gott gefüget,* daß eine Enderung mir unvermuthet zu handen kommen, darinne ich mich in einer hinlänglicheren subsistence und *Erhaltung meines endzweckes wegen der Wohlzufassenden kirchen music* ohne verdrießlichkeit anderer ersehe, Wenn bey Ihro Hochfürstl. Durchl. zu Sachsen-Weymar zu dero Hofcapell und Cammermusic das entree gnädigst erhalten habe.' Bach bezeichnet zum erstenmal, ungewöhnlich klar und ungewöhnlich früh, seine Aufgabe. Der Endzweck seiner Kunst besteht in einer *wohlzufassenden* Kirchenmusik, in einer *regulierten* Kirchenmusik zu Ehren Gottes. Daraus wurde dann (neuerdings noch) geschlossen, Bach sei aus einem allgemein religiösen Gefühl heraus vorwiegend seiner Neigung zur geistlichen Musik gefolgt. Das sei die Erklärung seiner Wendung, die bereits die endgültige Bezeichnung seiner Kunst enthält. In Wahrheit haben hier nicht Neigungen entschieden. Ein solches Bekenntnis ist im Letzten niemals einer persönlichen Neigung verantwortlich. Das Mühlhausener Entlassungsgesuch von 1708 ist durch

dieses Bekenntnis ein Dokument von höchstem Rang. Man muß es abermals festhalten: ein 23jähriger legt den letzten Grund, den Endzweck, die wahre Aufgabe seiner Musik fest. Ein unerhörtes Ereignis, unerhört in der Zeit und folgenschwer für Bach. Seiner Generation fehlte es an der Ausschließlichkeit im Bekenntnis zur Kirchenmusik. Die Geringeren hielten wohl da und dort daran fest, aber angesichts der Tagesforderungen ihrer amtlichen Tätigkeit (als Organisten, als Kantoren), nicht im 'Auftrag'. Bach bindet seine Musik mit einem ausschließenden Bekenntnis an eine Aufgabe. Die Kirchenmusik wohl zu fassen, zu regulieren, ihr die verpflichtende Ordnung zu geben: das kann nur durch das Gesetz geschehen. Gesetze schafft man nicht aus Neigung. Sie sind der Notwendigkeit, der Idee verantwortlich. Die notwendige Idee ist die Kirche, die protestantische Kirche. Bach wollte eine Neuordnung des kirchlichen Lebens durch die Musik, eine 'Geburt der Kirche aus dem Geiste der Musik' (um einem berühmten Wort eine veränderte Wendung zu geben). Das Mühlhausener Dokument von 1708 kündigt das letzte große Ereignis der deutschen Barockmusik an. Wie Händel fast gleichzeitig mit ähnlicher Sicherheit sich der Oper als letzter Instanz des *Weltruhmes* und der Macht des *Künstlers* zuwendet, so Bach zur Kirchenmusik als letzter Instanz des in der Idee der Kirche gebundenen *Menschen*. Es liegt eine kaum faßbare Sicherheit in solcher Entscheidung, mit der alle Vorzeichen des künftigen Weges in die künstlerische Einsamkeit verbunden sind. Die Entscheidung wirkt wie das unverhüllte Bekenntnis zu dem Auftrag des Berufenen. Bach hat sich dem Auftrag gebeugt, nicht aus Neigung und nicht aus Frömmigkeit; sondern aus der Last der Erkenntnis, die ihm ein letztes Wissen um die Idee der Kirche zutrug. Er wird zum Erfüller des anvertrauten Auftrages. So erscheint uns die ganze Künstlerschaft Bachs in der Sicht auf die Aufgabe, die sie und seine Gestalt erklärt, hinter der der persönliche Ausdruck des Lebens zurücktritt. Das Leben wird zur Erfüllung der Aufgabe verbraucht. Sie fordert vom *Leben* des Künstlers nichts als die stete Bereitschaft, die Erprobung und Vorbereitung der künstlerischen Fähigkeit. Die Entschiedenheit Bachs, seine Zielsicherheit, seine tiefe Unruhe, sein ständiges Suchen nach Anregungen und künstlerischen Begegnungen, über all dem steht immer das Gleiche: das Begnadetsein mit einem Auftrag, gebunden an die Kirche, den Glauben, die Religion. Das war der zweite Schritt auf dem Wege zu seinem Schicksal. Er ist mit dem Mühlhausener Dokument schon vollzogen und ist ein Bekenntnis zum Auftrag. Die gesetzliche Ordnung der Kirchenmusik als Endzweck der gesamten Kunst lenkt den Weg. Der erste Schritt wurde in der künstlerischen Unruhe sichtbar, in der Unterlegenheit gegenüber dem geschichtlichen Gesetz von der bestimmenden Mitte der Musik. Beides wirkt aufeinander. Die Besorgnis um die *rechte Beschaffenheit* der Befähigung (es ist stets ein Fähigmachen zur Aufgabe) kommt aus der geschichtlichen Lage und löst die Unruhe aus. Nur der fern von der 'Mitte' Geborene ist besorgt und unsicher und immer fragend, ob er auf dem rechten Wege sei. Die rechte Beschaffenheit steht aber im Dienste des Endzweckes, *des in der Kirche gebundenen Auftrages*.

Der geschichtliche Ablauf enthüllt Maß und Sprache des Schicksals.

II.

Im wesentlichen wird das Schicksal Bachs in der Frühzeit umklammert von Thüringen und Lübeck, vom Pietismus und Buxtehude. Vieles liegt dazwischen und daneben. Danach steht die Aufgabe fest und eine vorläufige Erlösung von der Unruhe. Köthen bringt die erste und letzte große Auflehnung Bachs gegen die geschichtliche Ordnung, gegen den Auftrag, gegen alles, gegen das Schicksal. Mit Leipzig beginnt die Rückkehr, die dem Mühlhausener Dokument wieder die ursprüngliche Bedeutung zuteilt, Anfang und Ende umschließt.

Die ersten Jahre verbrachte Bach in Eisenach und Ohrdruf, von vornherein in dem auch später nicht gelösten Zusammenhang mit dem bürgerlich-städtischen Leben in der Musikpflege. Ohrdruf erhielt eine besondere Bedeutung. Bach wurde erstmals durch Vorbedingungen in das Problem der musikalisch-künstlerischen Bildung und in die eigene künstlerische Entscheidung hineingetrieben. Daraus erst konnte die Bewußtheit eines Zieles erwachsen, das in jungen Jahren auf seltene Weise schon festlag. Ohrdruf faßt in einer unbestimmbaren Dichte fast alle Phänomene zusammen, die ihre wirksame Ausbreitung in den späteren Jahren erfahren sollten. Auf jeden Fall ist es merkwürdig, daß Bach in Ohrdruf auch noch eine andere, wohl abseits der Musik liegende, aber mit seinem Beruf eng verbundene Begegnung erlebte. Bach traf in Ohrdruf zum erstenmal auf den Pietismus. Wir wissen, daß die pietistische Bewegung sich lange Zeit in Ohrdruf behauptet hat und daß, wie es heißt, in dieser Stadt 'auch Schwärmer, Separatisten aus anderen Gegenden einen Unterschlupf fanden'. Wir wissen weiter, daß an der Schule, die Bach besuchte, eine heftige Gegnerschaft gegen den Pietismus bestand, die sich in der entschieden orthodoxen Einstellung bekundete. Jeder Lehrer oder Beamte der Stadt (auch der Bruder Johann Christoph Bach) mußte die bekannten Konkordienformeln der Orthodoxie unterschreiben. Von demselben Rektor Christoph Kiesewetter, der (seit 1696) der von Bach besuchten Schule vorstand, besitzen wir einige Briefe, die anschaulichen Aufschluß über die pietistische Bewegung in Ohrdruf erteilen — freilich erst aus den Jahren 1709 und 1711. (Vgl. die bisher unbeachtete Arbeit von Theodor Wotschke, Der Pietismus in Thüringen, in: Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst, 18. Bd. Halle 1929.) Wie Bach, der 15jährige, diese Begegnung aufnahm, wissen wir nicht. Durch die Schule und ihre Einstellung wurde er in der Form der Erziehung auf die Bahn der Orthodoxie gelenkt. Dennoch: der Pietismus tritt in Ohrdruf neben die künstlerischen Begegnungen, für ihn genau so ungeklärt, für uns genau so unfaßbar wie alles, was ihn in Ohrdruf traf. Aber die Begegnungen, die im Gesamtbereich des Künstlerischen die Entscheidungen einmal hervorrufen werden, sie sind da.

Und dann begann die Zeit der angespannten Unruhe, die jeden treffen mußte, der am 'Rande' geboren war, jeden, der in solcher Lage von der Ungewißheit über die Richtung der Kunst und daher auch über die Situation des 'Stils' überfallen wurde. Es hängt dann meist von Traditionen ab, ob der Musiker in der Stunde, die ihn die Unsicherheit der eigenen Stellung spüren läßt, ob ein solcher Musiker

in die 'Mitte' gerissen wird oder nicht; und diese Mitte war Italien. Bach besaß die verpflichtenden Traditionen, eine lange Ahnenreihe und die überlieferte Erziehung. So kam es, daß er (von der allgemein musikgeschichtlichen Lage her gesehen: richtungslos, von der eigenen Tradition her: folgerichtig) zuerst die Musik deutscher Kantoren und Organisten suchte. Die deutschen Musiker wurden, fernab von der 'Mitte', immer wieder auf die eigene Fähigkeit angewiesen. Sie haben im Zeitalter des Barock diese ungeheure Spannung nur in seltenen Fällen durchgehalten. Bach erhielt den Antrieb von seinem organistischen Können. Danach richtete er seine Erwartung auf den deutschen Norden, der in unverkennbarer Gebundenheit an geschichtliche Traditionen doch auf dem Gebiet der Orgelkunst herrschend war und seine Eigenart gegenüber Süddeutschland und Italien bewahrt hat. Er kam nach Lüneburg. Das Repertoire der Lüneburger Vokalmusik beweist die Richtungslosigkeit, das Planlose, dem die deutsche Barockmusik infolge der Randstellung unterlag. Man sang alles durcheinander: Aichinger, Gallus, Gastoldi, Grandi, Ingegneri, Josquin, Marenzio, Merulo, de Monte, Senfl, Palestrina, Lasso, Gabrieli, Vecchi, Viadana, Praetorius, Hammerschmidt, Adam Krieger, Selle, Schop, Monteverdi, vielleicht auch geistliche Konzerte und die Exequien von Heinrich Schütz; ein Repertoire von 1500 bis 1700, ohne Ordnung, ohne die klaren zeitlichen und landschaftlichen Linien. Der deutsche Musiker sah sich in seinem Kantorendienst der geistigen Macht von Jahrhunderten ausgeliefert. Bach traf es nicht anders. Das sei eine ungewöhnliche Möglichkeit einer großzügigen musikalischen Bildung gewesen, sagt man gemeinhin. Die deutschen Musiker hatten an dieser 'Großzügigkeit' allerdings schwer zu tragen. Man nimmt die Härte eines solchen Schicksals allzu leicht. Bach stand in einem Augenblick, wo jede Begegnung sich in die Kunstformung zu erlösen sucht. Dem Fragenden antworteten ungegliederte Traditionen, ungeordnete Stilbereiche; gleichzeitig meldeten sich alle Ausdrucksformen weiträumiger Epochen. Daher geriet Bach von nun an in die künstlerische Unruhe. Sie trieb ihn schon in Lüneburg nach vielen Seiten, zu Löwe und Böhm vor allem, nach Hamburg zu Reinken, nach Celle zur französischen Musik. Die Vorbilder erhielten, von einem Schritt zum andern, immer gleich die tiefste Bedeutung. Sie waren mehr als die Erreger der eigenen Gestaltkraft. Das ist gleichermaßen bezeichnend. Die Vorbilder sind immer die ausschließlich Befragten, weil es andere Instanzen nicht gibt, weil vor allem Bach nicht den allgemeinen und mitreißenden Schwung erlebt, der stets in der 'Mitte' herrscht. Dann kann es auch geschehen, daß die eigenen Kompositionen getreue und tief eindringende Abbilder werden, denen man die erregte Sorge ansieht. Bach war in den Lüneburger Jahren auf einer ständigen Suche und Bemühung um den gegenwärtigen Stand der Musik, aber doch immer nur in der Sicht und dem Umkreis des künftigen Organisten und Kantors. Vielleicht ist es die unruhigste Zeit, von der wir wissen. Man kann sie nicht allein mit der Bewältigung des Könnerischen in der Komposition erklären, mit dem viel besprochenen 'rastlosen Erkenntnisdrang', der dem jugendlichen Stadium gemäß wäre. Die Vokalmusik des 16. Jahrhunderts und des Barock im 17. Jahrhundert, Löwe, Böhm, Reinken in Hamburg, die französische Kunst in Celle, das sind die

Einschnitte der Entwicklung Bachs in Lüneburg. Nur zweieinhalb Jahre ist er dort gewesen. In der Tat eine ungewöhnliche Vielseitigkeit. Sie ist schwer in fest geformte Gruppen zu zerlösen. Es gehört zum Charakter dieser Vielseitigkeit, daß sie fast wie ein Ganzes genommen werden will.

Bach war entschlossen, seine Musik in dem Amt eines Organisten und Kantors zu beginnen. Wir können dies schon in den Hamburger Reisen erkennen. Bach dachte keinen Augenblick an die Wendung zu dem Opernkomponisten Keiser, die Händel als ersten Schritt über die Oper zum Weltruhm vollzog; Bach wandte sich dem Organisten Reinken zu. Jener Entschluß bot der Lebensform den festen Umriß und bahnte der Kunst den Weg zur Kirchenmusik. Sie begann mit der Orgelkunst. Kein Dokument, keine Nachricht gibt uns davon Kunde, wie der Organist im Spiel und technischen Können heranwächst, der bald der Beherrscher der Zeit auf diesem Gebiet der Musik werden sollte. Gewiß, er hat die Schule Böhms sicher von Grund auf durchgemacht, er hat Reinken in Hamburg gehört, aber was an eigenem Können im Orgelspiel dahinter stand, das bleibt völlig ungeklärt. Und doch muß sich Bach bereits in Lüneburg eine Fülle des Könnerischen erworben haben, die mit der Unklarheit, die darüber liegt, in keinem Verhältnis steht. Die Ereignisse, die der Lüneburger Zeit folgen, beweisen eine schon damals geschlossene Beherrschung des Orgelspiels.

Seit 1703 amtierte Bach in Arnstadt als Organist. 'Hier fing er an, die Werke der damaligen berühmten Organisten ... mit dem größten Eifer sowohl für die Komposition als für die Orgelkunst zu nutzen', so hieß es später über diese Zeit im Nekrolog. Es begannen die Jahre der Steigerung eines deutschen Musikeramtes in dem festen Umriß der dienstlichen Tätigkeit. Bach hatte tatsächlich dieses Amt gesteigert. Er tat es, ohne daß die Deutschen diesen Vorgang in seiner Größe wahrnahmen. Arnstadt war der Beginn eines Weges, auf dem Bach zunächst zu dem „Endzweck" seiner Kunst gelangte. Die Kantate 'Herre du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen' kündigte nur an. Zu übersehen war der Auftrag zur Kirchenmusik noch nicht. Erst in der Berührung mit Buxtehude erfolgte auch für Bach die Einsicht in die notwendige Erfüllung des Auftrages. Bach nahm Urlaub und erhielt ihn 1705 für einen Monat. Er wollte zu Buxtehude. Um die Zeit, als er nach Lübeck kam, fanden die Abendmusiken in der Marienkirche statt. Sie besaßen in Lübeck schon ihre eigene Tradition, und Buxtehude hatte ihnen die ruhmvolle Form gegeben. Ganz Lübeck nahm an den Abendmusiken teil und bekundete eine starke Verbundenheit mit einer einzigartigen liturgisch-musikalischen Einrichtung. Man wollte diese musikalische Feier in der Form eines Gottesdienstes aufgefaßt wissen, obschon für eine eigentlich kultische Liturgie kaum der Raum war. So war es nicht nur der große Orgelmeister Buxtehude, der Bach anzog, sondern die durch ihn verwirklichte Gestaltung des Gottesdienstes. Bach hat in Lübeck die Ordnung der Kirchenmusik von einer für ihn völlig neuen Seite erfahren. Es scheint sogar, daß an dieser Stelle in ihm der eigene, eigentliche Endzweck geweckt wurde. Nirgends hat Bach zuvor etwas Ähnliches erlebt. In Lübeck wurde er in eine neue, geschlossene Form der Kirchenmusik geführt, in der das Werk Buxtehudes aufging. Diese Form sah im Ziel die *Ordnung* des Gottesdienstes

durch die Musik, also den Auftrag der Kirche. Gehobene Feierlichkeit der Sprache, die Tiefe des religiösen Empfindens standen nur nebenher; sie waren nicht die letzte Aufgabe der kirchenmusikalischen Komposition. Den Dienst der liturgischen Feier in die *innere* Verbindung mit der *eigenen* Musik zu führen, das war die Aufgabe, die das kompositorische Schaffen bewegte. Buxtehudes Abendmusiken sind der Ausdruck einer planvollen Formung der 'regulierten' Kirchenmusik. In dem Plan, der Ordnung, der Regulierung lag der Sinn des Auftrages. Und wenn Bach schließlich selbst dazu kam, in einer wohlgefaßten Kirchenmusik seine wahre Aufgabe zu finden, so galt ihm wohl Buxtehude als ein fernes Vorbild. Es wäre unmöglich zu behaupten, Bach habe erst hier ganz ohne innere Voraussetzungen den Endzweck seiner schöpferischen Kräfte erfahren. Aber er hörte wohl jetzt erst auf eine innere Regung und gewann die klare Sicht auf das endliche Ziel. Die Lübecker Begegnung enthüllte ihm die Möglichkeiten für die Verbindung der Aufgabe mit dem Gesetz des Künstlerischen. Die Größe der Aufgabe lag darin, sich selbst zum alleinigen Träger und Gestalter der Form der Kirchenmusik im Gottesdienst zu machen, die Idee des Gottesdienstes in das eigene kompositorische Schaffen zu binden. Das eigene Werk sollte dieser Kirchenmusik in jedem Augenblick der Sichtbarkeit des Religiösen das Gepräge geben. Es ist nicht so, daß nur ein Rahmen, eine geeignete Organisation für dieses eigene Werk im Gottesdienst gesucht wurde. Die Organisation war vorhanden. Aber der Organisierende wurde ein anderer. Das Werk ist gleichsam nur Mittel, und als Ziel der Ordnung herrscht der Gedanke, die Einheit der Kirchenmusik mit dem Ausdruck des kultischen Dienstes der ausschließlichen Verantwortung des eigenen Schaffens zu unterstellen. So wird der einzelne Künstler zum einzigen Träger der gottesdienstlichen Kirchenmusik. Die Grenze ist immer das innere Gesetz dieses Künstlers und seine Bindung an die Idee der Kirche. Wo diese Bindung nicht besteht, da wird der Gottesdienst, die Liturgie durch die Kirchenmusik gefährdet. Es gibt kaum einen zweiten Musiker, der wie Bach die innere Kraft besaß, in der Idee der Kirche der Gestalter der Kirchenmusik zu sein, ohne die Liturgie durch das Übermaß und die Gefahr der inneren Verschränkungen der menschlichen Gestalt zu zerbrechen. Es gibt auch kaum einen zweiten Musiker, den das Bewußtsein eines Gestalters und die Verantwortung eines Trägers der Kirchenmusik so erregt hat wie Bach. Daß der Endzweck seines Künstlertums, die Aufgabe in die Mitte gerückt wurde, darin sehen wir die geschichtliche Bedeutung des Lübecker Aufenthaltes und der Begegnung mit Buxtehude. Und dazu kamen die Eindrücke, die Buxtehude als Organist ihm gab, die er schon vorher ermessen hatte und die jetzt die Erkenntnis des Stils zur Abrundung brachte. Über all den nachhaltigen Wirkungen, die Bach mit der ihm eigenen Intensität aufnahm, vergaß er sogar die Verpflichtungen, die dem Arnstädter Organisten auferlegt waren. Für einen Monat hatte man ihn im Oktober 1705 dispensiert. Aber Bach stand so in dem Bann der Lübecker Eindrücke, daß der November und Dezember des Jahres vorübergingen, ohne daß Bach sich zur Rückkehr entschloß. Erst im Januar 1706 brach er auf, suchte nochmals Reinken in Hamburg auf, berührte auf der Heimreise Lüneburg, wo er Böhm besuchte, und kam dann schließlich Ende Januar 1706 nach Arnstadt. Man war dort begreif-

licherweise höchst ungehalten über Bachs eigenwillige Urlaubsüberschreitung. Das Orgelspiel führte dann bekanntlich zum Bruch. Man rechnete ihm die Urlaubsüberschreitung vor. Bach antwortete bündig: 'Er sey zu Lübeck geweßen *umb daselbst ein vnd anderes in seiner Kunst zu begreiffen.*' Man rechnete ihm vor, 'daß er bißher in dem Choral viele wunderliche variationes gemachet, viele frembde Thone mit eingemischet, daß die Gemeinde drüber confundiret worden'. Im einzelnen sind die Streitigkeiten zwischen Bach und dem Konsistorium hier nicht zu verfolgen. Bach hatte überdies den Standort verloren, auf dem er seine Arnstädter Tätigkeit begann, so daß nur noch Hindernisse seiner künstlerischen Absicht entgegenzustehen schienen. Sie ließ sich in Arnstadt nicht verwirklichen. Es war ein günstiger Zufall, daß sich ihm eine Möglichkeit bot, die Arnstädter Phase abzubrechen. Ihr folgte der kurze, aber bedeutungsvolle Aufenthalt in Mühlhausen.

Die Kantate zeigt nun schon die grundlegenden Auffassungen, dort besonders, wo sie sich der Gestaltung der Choralmelodie zuwendet. Die Choralmelodie ist wie jede musikalische Formkategorie des Barock ein Feld des Austrages, mit eigenem Wert, eigener Geltung, eigenem Ausdruck, aber tatsächlich immer ein Feld, auf dem Forderungen, Schicksale, Ansprüche in Bewegung sind und sich messen. Die Choralmelodie wird überkleidet, umgebrochen, gedehnt, durch die Form des Ornaments zu neuer Gestalt gebracht. Die Verwertung der Choralmelodie als Element der Struktur ist eine kompositorische Frage. Die Neubildung der Melodie hingegen ist das Zeichen jenes Austrags auf dem Felde der barocken Form, sie ist schließlich die von dem melodischen Verlauf unabhängige Deutung des Textes, die Interpretation des Wortes. Beides, die Geltung der Choralmelodie und die Deutung des Wortes durch die Umbildung der Grundmelodie, wird in der Formkategorie ausgetragen, beides führt zu den für Bach so bezeichnenden Verschränkungen, Verbiegungen, Zerdehnungen, zu der Gebrochenheit seiner eigenen melodischen Linie. Das läßt sich an jeder Form erweisen, an der Choralmelodie am ersten. Gerade weil Bach der Bedeutung des Wortes eine so hohe Auffassung gibt, weil er dem Wert jedes einzelnen Wortes in der Grundeinstellung des Protestanten aufspürt, geht der Zwang zur künstlerischen Form vom Worte aus, das die Umsetzung in den musikalischen Ausdruck fordert. Jede musikalische Vertiefung des Einzelwortes wird aber dem melodischen Verlauf ein Gesetz vorschreiben, das aus der Geradheit und Ausgewogenheit einer klaren, selbstgültigen Melodiestruktur nicht zu erklären ist. Bachs Eigenart besteht eben darin, daß er den Verlauf der Melodie, ihre schon fest ausgeprägte Struktur von dem Wort her neu begreift; jede Deutung des Wortes faßt er der Wirklichkeit gemäß auf, er nimmt das Wort als Gegenstand der kirchlichen Welt und bringt diesen Gegenstand in das musikalische Bild. Darum ist auch die gebrochene Linie, die bis zu einer überladenen Verwirrung der Tonfolge gesteigert werden kann, die Eigenart Bachs. Die melodische Linie ist mit einer Fülle rhythmischer Komplizierungen, Figuren, Ornamenten überschüttet, die uns ja gerade als die Innerlichkeit seiner Sprache erscheint. Die musikalische Formkategorie als Feld des Austrags aufzufassen, das war barocke Haltung. Sie lag vor; Bach hat sie nirgends neu geschaffen. Aber er

hat sie zur Rechenschaft vor den kirchlichen Gegenstand gezogen. Und der kirchliche Gegenstand war das Wort. Ohne ihn war eine Ordnung der Kirchenmusik durch die Idee der Kirche nicht möglich. Bach hat in dieser belastenden Einsicht durchgehalten. Die musikalischen Formkategorien hatten vornehmlich in Italien und Frankreich die Gebärde des Lebens, die Bewegung in der Welt als Instanz. Bach verzichtete darauf. Er sollte darüber die Unbefangenheit gegenüber den fertigen Formen verlieren. Er hat ihnen ihre vorgesehene Geltung genommen und aus dem Raum gehoben, in dem sie begründet waren. Diese fertigen Formen nahm er als die eine Instanz auf dem Felde des Austrags; die andere war der kirchliche Gegenstand.

Vorläufig hatte noch jede Komposition ihren gesicherten Standort, so gleich die Kantate 'Gott ist mein König' am Beginn der Mühlhausener Tätigkeit. Dabei sollte es nicht bleiben. Die tiefe Sorge, dem Worte (dem kirchlichen Gegenstande) gerecht zu werden, wurde nun Bachs ständige Begleiterin. Sie kam schon aus dem Bereich der Aufgabe, die Kirchenmusik neu zu gestalten, sie wirkte von dem Ziele her, das Bach seit den Lübecker Tagen sah. Sie erhielt ihre Schärfe noch aus einem anderen Zusammenhang. Was Bach in Ohrdruf nur von ferne und in dumpfer Ahnung berührte, trat mit Mühlhausen neu in Erscheinung.

Zum zweiten Male traf Bach auf den Pietismus, und diesmal mit dem schweren Nachdruck des entscheidenden Anspruchs. In Mühlhausen hatte man reiche, aber auch teuer bezahlte Erfahrungen im religiösen Streit. Man konnte bis zur Zeit der Reformation verweisen, auf die Wiedertäufer des Thomas Münzer. Der Pietismus besaß hier einen im Zwiespalt fruchtbar gewordenen Boden. Zwischen dem Pietismus und der orthodoxen Richtung kam es wie vielerorts zum Streit in scharfen Formen, der von der Kirche Divi Blasii, an der Bach wirkte, zur Marienkirche hin und her sprang. Auf der einen Seite stand, wie wir wissen, der neue, die Innerlichkeit des Menschen aufrührende Pietismus mit seiner bedrohlichen Gefährdung des in der Kirche gesammelten Lebens, auf der anderen der Formalismus der lutherischen Orthodoxie. Seit 1691 vertrat Pastor Frohne an der St. Blasiuskirche die neue, verinnerlichte Glaubenshaltung, freilich sofort mit einer Abwehr der aufgelösten, haltlosen Schwärmerei und der separatistischen Neigungen. Mit dem Einzug des Pastors Georg Christian Eilmar in der Marienkirche kam der Streit zum Ausbruch. Bach stand genau in der Mitte dieses Streites; zunächst äußerlich gesehen. Frohne war der Pastor der Kirche, an der er als Organist wirkte. Mit Eilmar verband ihn eine persönliche Beziehung. Der Anteil an beiden Seiten hat so sein äußeres Bild. Die inneren Verbindungen des Anteils waren gespannt. Bach, der einst in Ohrdruf nach einem ersten Eindruck vom Pietismus wohl durch die Einwirkungen der Erziehung zur orthodoxen Glaubenshaltung hingelenkt wurde, sah sich nun in einem harten Konflikt. Daß er sich jeder schwärmerischen und zerfahrenen Äußerung der Pietisten fern hielt, ist sicher. In der Lage, die ihn jetzt bedrängte, ließ sich die Erziehung allein nicht mehr anrufen. Und die Lage war so, daß ihn der Pietismus in der Tat aufs tiefste erregte. Die religiöse Bewegung forderte ihm wohl in diesem Augenblick *die innere Entscheidung* ab. Bach lief Gefahr, sich auch nach *außen* hin entscheiden zu müssen. Wenn er Mühlhausen so rasch

verließ, so könnte es scheinen, als habe er es getan, um der äußeren Entscheidung auszuweichen, in die er sich gedrängt sah. Für den Formalismus der Rechtgläubigkeit sprach Manches mit tiefer Bedeutung: Erziehung und Herkunft, die Verbundenheit mit der Tradition, die Abneigung gegen allen maßlosen Überschwang und gegen alle irgend revolutionären Kräfte, die bar jedes Wissens um den Wert des Vergangenen den Sinn der Tradition und Form zerstören, endlich aber auch die Verwurzelung seines künstlerischen Berufes, seiner Stellung in der Organisation der orthodoxen Kirche. Gegen den Pietismus sprach im voraus die puritanische Einstellung zur Kunst, zur Musik, die in dem Gottesdienst keinen Platz haben sollte. Damit schon möchte jede weitere Frage sinnlos erscheinen. Sie ist es nicht, auch wenn wir davon absehen, daß Bachs künstlerische Tätigkeit an der St. Blasiuskirche in nichts gehemmt war. Wir kennen einen Rest der an theologischen Schriften reichen Bibliothek Bachs, wir kennen den Umfang der von ihm bewahrten pietistischen Schriften. Alle großen Werke, von denen die religiöse Erneuerung ausging, waren in seinen Händen. Der Beweise für die Bindung Bachs an den Pietismus gibt es noch viele. Man kennt sie, und wir brauchen sie nicht aufzuzählen. Die Frage nach der Bedeutung des Pietismus für Bach kann nicht auf der allgemein religiösen Ebene gehalten werden. Im Ablauf des äußeren Lebens wird er ja auch nicht sichtbar. Die Frage kann sich nur an die künstlerische Form und Auffassung richten. Und da erhält sie ein anderes Gesicht. Die Stellung des Pietisten zum evangelisch-biblischen Wort wird durch die religiöse Innigkeit gelenkt, die der Hingabe bereit und fähig ist; sie wird bewegt von dem Willen, den frommen Sinn des Wortes aufzuschließen und auszuschöpfen in einer Zwiesprache mit dem Gott, zu dem man sich bekennt. Und wo die Schlichtheit des Frommseins, die Glaubensfähigkeit des einzelnen nicht vorhanden ist, da wird die Welt des Wortes verschlossen sein. Bach erfährt diese Grundhaltung gegenüber dem Wort durch den Pietismus. Sie treibt zur Form der künstlerischen Sprache, sie und der unruhige Wille, in der hingebungsvollen Interpretation dem Worte näherzukommen, dem religiösen Maß des Wortes nahe zu sein, ihm mit der künstlerischen Handlung niemals Schaden zu tun. Wenn er den Sinn, den er in der Anrede des Wortes hört, in die Musik übersetzt, wirklich und wirkend bildet, so ist diese Wortdeutung, diese neue Schaffung religiöser Wirklichkeiten, für die ihm die barocke Musikauffassung die Gestaltungsmittel darbietet, der tiefste Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Wortsinn. Nur daher erklärt es sich, daß Bach die musikalische Geste, die so realistisch (besser: als religiöse Wirklichkeit) gestaltet ist, zugleich symbolhaft auffassen und gebrauchen kann. Die Form der nur auf der künstlerischen Ebene sichtbaren Einstellung zum Wort hat der Pietismus erschlossen. Er hat aber auch den Konflikt hervorgerufen. Wenn wir das künstlerische Ziel Bachs bedenken, das er in der Neuformung der Kirchenmusik sah, wenn wir erwägen, daß er sich allein zum verantwortlichen Träger der Kirchenmusik im Gottesdienst aus seiner Einstellung zum Wort heraus (einem Pietisten gleich) bilden wollte, wenn wir bedenken, daß dieses Ziel in dem die Kirchenmusik ablehnenden Pietismus niemals und nur in den kirchlichen Formen der Orthodoxie möglich war, so läßt sich die Tiefe des Konfliktes messen, der ihn in Mühlhausen traf. Das war

es auch, was ihm die Entscheidung abforderte. Ein Entrinnen gab es nicht aus dem Streit, in dem Bach wie in der Mitte der Parteien stand. Ihm blieb im Grunde keine Wahl, und er tat, was er eigentlich nur tun konnte: er räumte das Feld. Aber ehe er von Mühlhausen fortging, unterließ er es nicht, sein wahres Ziel, seinen „Endzweck" nun auch ausdrücklich zu bekennen und festzulegen.

III.

Das entschlossene Wort von dem Auftrag zur Kirchenmusik hatte die Entspannung gebracht. Der Weg schien frei, und das Schicksal hielt nun Bach in der Umklammerung durch Pietismus und Auftrag, und es hielt ihn auf der Bahn des Kantors und Organisten, es hielt ihn in dem engen Raum, der nun nicht mehr zu durchbrechen war. Bach hat die Schwere dieser Bindungen damals noch nicht empfunden, weil er sich im Auftrag zu erfüllen suchte, die Möglichkeiten der Wirkung seiner Kunst hingegen noch nicht von dem ihm zugewiesenen, geschichtlichen Ort gemessen hat. So begann er die Ordnung der Kirchenmusik. Er begann sie mit der Orgelkomposition, die durch die Nähe zum Wort und die Auslösung des Affektes die Welt der religiösen Wirklichkeiten begründen sollte. Er begann sie mit der Kantate (Salomo Franck, Erdmann Neumeister). In den geistlichen Kantaten sollte die Form der subjektiven Dichtung von der liturgischen Bindung durchdrungen werden, da sie die Beziehung zu der 'De Tempore'-Liturgie suchten. Anders war ja auch die Einordnung der Kantate in den Gottesdienst nicht möglich. Denn über ihre Herkunft und die Art der musikalischen Mittel konnte man schlechterdings nicht im Zweifel sein. Neumeister nennt alle repräsentativen Formen der dichterischen und musikalischen Sprache des Barock; der *dichterischen:* weil die Kantatendichtung von der inneren Kraft des Affektes beherrscht wird und — da sie eine geistliche Form ist — eine ethisch bedingte, im barocken Spiritualismus gefaßte Sentenz (ein 'Morale') zum Ausdruck bringen soll; der *musikalischen:* weil die repräsentativen Gestaltkräfte, Rezitativ, Arie und vor allem die Da capo-Arie des Barock, den Aufbau der Kantate bestimmen. Ursache der Entstehung einer solchen Dichtung ist (nach Neumeister) ein religiöses Gestimmtsein, also eine subjektive Situation; Ziel dieser Dichtung ist die Privatandacht, also ebenfalls eine individuelle Form des religiösen Ausdrucks. Dennoch hat die Kantate den Weg in den Bezirk des objektiven Kultus gefunden. Das konnte nur geschehen, weil der dichterische Inhalt sich aus der Predigt (Evangelium) bildete, die ja den liturgischen De Tempore-Charakter besaß. Das war zunächst die einzige innere Bindung zwischen Kantate und Liturgie. Der 'dichterische Inhalt' bot der liturgischen Bindung einen nicht eben festen Halt. Die Dichtung besaß keinen Eigenwert. Sie war im voraus auf die Musik angelegt und angewiesen. So blieb die Festigung der liturgischen Bindung in der Idee der Kirche in Wahrheit der Musik dort überlassen, wo überhaupt die Kantate in diesen Dienst gestellt wurde. Sie mußte sich im gleichen Augenblick über einen bloßen Beitrag zur Kirchenmusik in der Ordnung, die sich durch das ganze Kirchenjahr zog, hinausheben und zur Schöpferin der religiösen Wirklichkeiten werden, die der Kirche anvertraut sind. Für Bach bedeutete sie sofort eine gesteigerte Erfahrung jener Umklammerung durch Pietis-

mus und kirchlichen Auftrag. Der Gegensatz zwischen der Gebundenheit und Behauptung in der Orthodoxie auf der einen und der inneren religiösen Neigung zum Pietismus auf der anderen Seite blieb bestehen. Aber er erhielt allmählich eine besondere Schärfung. In der einfachen Durchkomposition eines Kantatenjahrganges konnte die Erfüllung nicht liegen. Das wäre überhaupt nur eine musikalische Ausfüllung der bestehenden und überlieferten Gottesdienstordnung. Mehr nicht. Das taten viele, Kleine und Größere unter den deutschen Musikern. Bach ging es, wie wir sagten, um das Sichtbarmachen der religiösen Wirklichkeiten, um die 'Geburt der Kirche aus dem Geiste der Musik'. Bisher sammelte sich alles in Bach um diese Mitte, um diese Aufgabe. Die Ausbildung, die Entwicklung, die Begegnungen, alles streckte sich nach diesem erst geahnten und dann klar bezeichneten Ziel. Es schien nichts anderes zu geben, und mit einem Wissen, dessen Sicherheit nicht zu klären ist, nahm Bach ohne inneren Zweifel den Dienst im Rahmen der Möglichkeiten eines deutschen Musikers auf. Die Frage nach der Stellung seiner Kunst im europäischen Raum schien überhaupt nicht zu bestehen. Das ist um so erregender, als Händel im gleichen Augenblick und in früher Stunde mit der Frage nach der Musik sofort auch diese andere Frage stellte. Bach kannte diese Frage noch nicht, oder er ließ sie nicht an sich herankommen. Nirgends hören wir sie, nicht einmal in Hamburg, erst recht nicht in Lübeck. Keine der bisherigen Lösungen (aus Arnstadt, aus Mühlhausen) trug sie ihm zu. Ein einziges Mal und sehr rasch löste sich Händel aus dem deutschen Organistenstand. Der Grund lag in jener Frage. Bach hingegen traf sie nicht, weil seine Aufgabe so beschaffen war, daß sie nur im deutschen Organisten- und Kantorendienst erfüllt werden konnte. Aber auf die Dauer vermochte er ihr nicht auszuweichen. Als er zum erstenmal sich durch das entschlossene Bekenntnis zum Auftrag im Künstlerischen entspannte und der Weg zur Erfüllung geebnet schien, da meldete sich auch die Frage nach der künftigen Stellung seines Werkes im europäischen Raum. Unmerklich geschah es zunächst und naturgemäß in dem Zusammenhang, dem eine solche Frage eigen war. Das wird gleich näher zu bezeichnen sein. Vorerst wurde weder die Aufgabe noch die Stellung Bachs erschüttert, dessen Wirksamkeit sich auf engstem Felde abspielte, dessen Ruhm die Grenzen der Umgebung und *des* Raumes nicht allzu weit überstieg, den er selbst durchschritten hat. Noch hielt die Aufgabe stand, mochte Bach mit ihr auch von vornherein die Wirkung in die Welt versagt sein. Um einer solchen engen Beschränkung aus dem Wege zu gehen, hatte ja Händel die Stellung als Organist seiner Heimatstadt aufgegeben, und er suchte seinen Auftrag, seine Aufgabe, in der Welt. Bach konnte, gebunden an den Endzweck seiner Kunst, aus der engen Bahn nicht heraus. Jener Zusammenhang aber, von dem wir schon sprachen, zwang nun den Blick auf die große, geschichtliche Ordnung. Das geschah in einem langsamen Vorgang. Zunächst sollte es so aussehen, als würde Bach nur in seinen Bemühungen um die verschiedenen europäischen Sprachformen, um die 'Stile' sich steigern. Er begann in Weimar fast systematisch die Auseinandersetzung mit dem italienischen Stil. Ausdrücklich schrieb er 'alla maniera Italiana', und er schrieb seine Konzerte nach dem italienischen Vorbilde Vivaldi. Man hat wohl immer gemeint, daß sich hierin wieder einmal Bachs Vielseitigkeit offenbare, der

keinen Stil, keine Sprachform neben sich ließ, daß also zu den bisherigen Auseinandersetzungen nun noch eine neue hinzugekommen wäre. Es ist ein Irrtum, daß Bachs Auseinandersetzungen mit den 'Stilen' allesamt den gleichen Sinn hätten und eine stetig fortschreitende 'Entwicklung' hervorriefen. Schon die Begegnung mit Buxtehude beruhte nicht mehr auf der Belehrung in einer Kompositionsweise. Sie griff tiefer ein und befreite in Wahrheit die 'Aufgabe'. Die Besitznahme des Stils ging nur nebenher. Die Auseinandersetzung mit der Maniera Italiana, die in Weimar zum erstenmal einen systematischen Charakter annahm, begann allerdings mit den Stilerwägungen. Bald geriet sie in eine andere Bestimmung, die am Beginn noch nicht zu übersehen war. Je systematischer Bach diese 'Maniera' verfolgte, um so mehr ergriff sie ihn. Denn sie gab ihm ihre Macht zu erkennen, der etwas anderes eignete als sonst einem Stil. Eine solche Erkenntnis mußte eine große Gefahr bedeuten. Sie lag überhaupt nicht in den Neigungen zur Maniera Italiana und nicht in den Nachahmungen des italienischen Stils. Nachahmung war für Bach niemals eine Gefahr, und auch ein Stil nicht. Aber der Machtbereich der italienischen Barockmusik, die Europa beherrschte, bedrohte auch ihn. Bach drang Schritt für Schritt in die Erkenntnis der tatsächlichen geschichtlichen Ordnung und musikalischen Machtverhältnisse. Das war die Gefahr. Denn nunmehr entstand die Frage nach der Möglichkeit einer europäischen Geltung. Bach hielt diese Frage hin, vielleicht weil er ahnte, daß sie innerhalb des engen heimatlichen Raumes nicht zu stellen war. Und doch zwang ja die Auseinandersetzung mit dem Machtbereich des Stils (nicht mit seiner Beschaffenheit) unausweichlich dazu, mit den Formen des eigenen Werkes den Anschluß an die führende Landschaft zu gewinnen. Es darf hier kein Mißverständnis sein. Der italienische 'Stil' bedrängte ihn seit Weimar *mit der Mächtigkeit der geschichtlichen Ordnung*. Mit der Erfahrung dieser noch fremden Mächtigkeit mußte auch in Bach ein gleichgeartetes Bestreben einkehren. Das hieß, den europäischen Raum mit dem eigenen Werk bestimmen und gestalten zu wollen. Unmerklich kündigte sich dies in Weimar an, und was Bach schließlich in der systematischen Auseinandersetzung erreichte, war im besten Falle die Möglichkeit eines Anschlusses an die führende Landschaft. Von da ab steigerte sich die Anstrengung um die Stellung in der Welt. Die Anlehnung an die italienischen Sprachmittel wurde nichts anderes als ein Kampf um die europäische Größe und ein Kampf — gegen die Kunststellung Deutschlands und deutscher Musikverhältnisse. Wir sagten, das hätte ihn wie eine Gefahr bedroht. Man sollte meinen, daß eine solche Behauptung ein Widersinn wäre. Denn eine europäische Geltung konnte doch das Werk nicht in Gefahr bringen. In der Tat war es eine Bedrohung durch das Schicksal. Bachs Aufgabe, der Endzweck seiner Kunst, lag in der Kirchenmusik. Ihre Erfüllung ermöglichte allein der Dienst des deutschen Organisten und Kantors. Diese Stellung aber war die Barriere auf dem Wege zur Weltgeltung. Bach hätte um der Weltgeltung willen die beengte Stellung aufgeben müssen. Dann wäre der Endzweck seiner Musik verloren. Beides ließ sich nicht vereinen. Das 'andere' Ziel, das nun so viel Anziehungskraft besaß, versprach neben der eigenen Weltgeltung eine große geschichtliche Umwälzung. Es versprach für Deutschland die Führung unter den Nationen durch das Werk Bachs. Das war ein

Augenblick ungeheuerer Spannung. Man hat ihn übersehen. Man hat ihn so dargestellt, als stände es außer allem Zweifel, daß Bach nur seine Aufgabe kannte und sie niemals verließ. Man hat den 'anderen' Endzweck, der mit der Frage nach der Stellung in der Welt kam, gar nicht gesehen.

Es kam zu der entscheidenden Stunde. Bach löste das Verhältnis zu Weimar. Im Jahre 1717 trat er, wie wir wissen, in die Köthener Hofkapellmeisterstelle des Fürsten Leopold von Anhalt-Köthen. Vielleicht hat der kurz vorausgegangene Besuch in Dresden die Entschlossenheit noch bestärkt. Die Entschlossenheit war groß. In Weimar wollte man Bach nicht freigeben. Er bestand auf der Entlassung. Er ließ sich dafür sogar ins Gefängnis sperren. Das liegt denn doch weitab von einer sichtlosen Halsstarrigkeit, die sich 'aus Prinzip' oder — wie man sagt — aus 'Charakterfestigkeit' durchsetzt. Worum es Bach ging, zeigt diese unerschütterliche Entschlossenheit. Er sah einen neuen Endzweck. Ihm ließ sich Manches opfern. Köthen nahm Bach das, was ihm bisher den besonderen Ruhm eingetragen hatte. Seit dem Tage der Entlassung hat Bach eine amtliche Tätigkeit als Organist nicht mehr ausgeübt. Er konnte nicht im Zweifel sein, daß er in Köthen darauf verzichten müsse. Und der Köthener Hof war reformiert. Auch das hat er wissen müssen, wie ihm wohl auch bekannt war, daß man in der Köthener Hofkapelle nur kalvinistische Psalmmelodien sang. So hatte es den Anschein, daß keinerlei Vorbedingungen für Bachs Kunst gegeben waren und aller Boden für die Verwirklichung seiner kirchenmusikalischen Pläne in Köthen genommen sei. Trotzdem folgte er dem Rufe des Herzogs Leopold. Bach hat den Sinn seiner Aufgabe preisgegeben und den ersten und wahren Endzweck seiner Musik verloren. An ihre Stelle trat die Anstrengung um die eigene Weltgeltung und die Führung der deutschen Musik. Das läßt sich am Tatsächlichen, Sichtbaren erweisen, für jeden zwingend, der den äußeren Beweis fordert. Wenn wir uns die Kompositionen zusammenstellen, die Bach in Weimar geschrieben hat und demgegenüber das Verzeichnis der Köthener Werke heranziehen, so fallen sofort die bezeichnenden Eigentümlichkeiten ins Gewicht. Auf der einen Seite steht also das Weimarer Verzeichnis. Da sehen wir den Vorrang der geistlichen Kompositionen klar ausgeprägt. An erster Stelle stehen die Kirchenkantaten (etwa 20), die aus der Verbindung mit Neumeister und Franck entstanden sind. Danach nehmen die Orgelkompositionen den größten Raum ein. (Wenn Präludium oder Toccata und Fuge als ein Werk gerechnet werden, ergeben sich ungefähr 40.) An letzter Stelle sind die Klavierwerke zu nennen, die jedoch in ihren Gattungen (Präludium, Fuge, Toccata, Fantasie) dem Orgelrepertoire der Weimarer Zeit sehr nahe stehen. Dazu kommen jene Kompositionen, die ausdrücklich das Verhältnis zur weltbeherrschenden 'Maniera Italiana' schufen und das hervorriefen, was Bach in Köthen auf eine gerade Linie brachte. Es ist danach zweifellos, daß die Wahl der Kompositionsgattungen in der Weimarer Phase von dem Ziel der Kirchenmusik, von der Aufgabe ausgerichtet wurde. Natürlich haben dabei die Weimarer Verhältnisse die Wahl und Ausschließlichkeit des künstlerischen Standortes noch begünstigt. Aber Bach hat doch die Verwirklichung seiner wesensmäßigen Aufgabe zu einem vorläufigen Ende geführt. — Auf der anderen Seite steht das Köthener Verzeichnis. Auch in ihm ist

ein bestimmter Charakter ausgeprägt. In den sechs Jahren (1717—1723) der Köthener Zeit treten die Kirchenkantaten so gut wie vollständig in den Hintergrund. Nur zwei lassen sich noch mit einwandfreier Klarheit nachweisen, wenn auch die stilkritische Prüfung vielleicht noch die eine oder andere Kantate der Köthener Zeit als zugehörig erweisen wird. Unter den Orgelkompositionen stellen wir nur eine einzige fest, das große Präludium (Fantasie) und die Fuge in G-Moll vom Jahre 1720. Dem Verzeichnis ist vielmehr eine ganz andere Richtung des kompositorischen Willens zu entnehmen, die weder von der Kirchenkantate noch von der kirchlichen Orgelkomposition, noch überhaupt von der Kirchenmusik herkommt. Wieder können wir eine große Anzahl von Klavierkompositionen feststellen. Aber sie haben jetzt einen anderen Gegenstand. Die Gestaltung der Fantasie, des Präludiums, der Fuge, der Toccata hat noch ihren festen Platz. Im Vordergrund stehen Technik und Sinn des Klavierspiels, sich bekundend in dem Klavierbüchlein für den Sohn Wilhelm Friedemann Bach (1720) und für die zweite Frau Anna Magdalena Bach (1722), vor allem im ersten Teil des Wohltemperierten Klaviers (1722) und in den Inventionen und Symphonien. Sodann gewinnt die Suite in der Klavierkomposition die hervorragende Bedeutung, sichtbar in den Sammlungen der französischen und englischen Suiten. Neben den Klavierwerken nimmt die Kammermusik einen auffallend großen Raum ein. Da haben wir die Solosonate für Violine, für Cello, für Violine und Klavier, für Flöte und Klavier, für zwei Violinen oder zwei Flöten mit Klavierbegleitung, schließlich die G-Dur-Sonate für Violine, Flöte und Klavier. An letzter Stelle stehen endlich die Orchesterwerke mit den sechs brandenburgischen Konzerten, mit den Orchestersuiten (Ouvertüren), den drei Konzerten für Violine und Orchester und dem D-Moll-Konzert für zwei Violinen und Orchester. Angesichts des Vorranges der kammermusikalischen Instrumentalkompositionen, der Klavier- und Orchesterwerke kann die neue, bestimmt umrissene Eigenart des kompositorischen Repertoires im Köthener Verzeichnis nicht übersehen werden. Und man kann sie nicht mißverstehen. Bach rückt ganz eindeutig von der Kirchenmusik ab, er bildete im Repertoire seines Gesamtschaffens neue Kompositionsgattungen aus und legte es auf das der Kirchenmusik entgegengesetzte Kunstgebiet an, auf die gesellschaftlich gebundene Kammermusik. Das war aber vorausgesehen. Denn die Annahme, daß die Richtung, die Bach kompositorisch einschlug, nur die Folge der Verhältnisse wäre, die er in Köthen antraf, ist völlig unzulässig. Bestände in ihm noch die Aufgabe und der kirchliche Auftrag, so hätte er nicht nach Köthen gehen können. Die Tätigkeit als Komponist der Kirche besaß infolge der reformierten Einstellung des Hofes noch nicht einmal den äußeren Rahmen. Bach kannte überdies im voraus den Verzicht auf die organistischen Dienste. Daß im übrigen die gesamte Musik des Barock an die objektiven Situationen, an die Gelegenheiten des Ortes gebunden war, ist eine Erscheinung, die im Wechsel von Weimar nach Köthen gar nicht zur Sprache kam. Und wie wollte man das Köthener Repertoire erklären? Wie anders als durch den neuen Endzweck der Kunst Bachs? Jede andere Deutung kommt an der abseitigen und ungeklärten Lage dieses Repertoires im Verhältnis zur Gesamtrichtung nicht vorbei.

Der Umschwung, der sich bei dem Schritt von Weimar nach Köthen im Repertoire der Kompositionen spiegelt, wurde allein von dem Willen zur Weltgeltung getrieben. Nirgends ist im bisherigen Ablauf des künstlerischen Werkes der innere Wandel so greifbar wie gerade an dieser Stelle. Bach machte sich die europäische Musiksprache in den Gattungen der Instrumentalmusik und das Leben am aristokratischen Hofe dienstbar, wähnend, er käme auf diese Weise in eine Stellung, die seiner Musik die Weltgeltung gab. Die neue Aufgabe war nicht minder groß als der erste Endzweck, der jetzt als hintergründiger Auftrag zum Schweigen gebracht war. Mit dem Ziel zur Macht, zum Antritt der Herrschaft über die barocke Musikordnung drang auch in Bachs Sprache etwas von jener freien und zwingenden Mächtigkeit des Lebens. Die Köthener Werke haben fast insgesamt eine gemeinsame Grundhaltung, in der Bach mit der Neigung zur massiven Wirkung, zur Klangfülle, zu vitalen Rhythmen die Harmonie und Ordnung der Welt, die Geste des barocken Lebensgesetzes zum Tönen zu bringen bemüht war. Niemals ist Bach mit einer so auftrumpfenden Vitalität, so voller Gebärde und herrscherlichem Anspruch aufgetreten wie in den großen Zügen der Brandenburgischen Konzerte. Niemals war er so frei von der Enge des bürgerlichen Amtes wie in diesem Augenblick. Das Köthener Werk war tatsächlich in sich selbst von der Weltgeltung erfüllt. Wenn es auch in dem europäischen Raum am Ende nicht den Widerhall fand, der ja in dem neuen Endzweck der Kunst liegen sollte, so ging das Köthener Werk doch nicht verloren. Es ist merkwürdig, daß Bachs Söhne sich gerade diesem Werke widmen, daran anknüpfen und infolgedessen die Tradition der deutschen Musik nicht abbrechen. Wo Bach einmal nur die Wirkung in die Welt als letztes Gesetz der eigenen Kunst verkündete, da haben seine Söhne, die jüngere Generation, diese Kunde aufgenommen und sie haben, besonders Carl Philipp Emanuel Bach, die Macht dieses Gesetzes in die Ausbildung einer ausdrücklichen Eigenart deutscher Musik hinübergezogen. Das war der Erfolg der großen Anstrengung Bachs, die Weltgeltung zu erringen, kein bedingungsloser Erfolg und gewiß nicht der im voraus bedachte, aber ein Erfolg für die Sicherung der deutschen Musikentwicklung. Das Ziel lag in Wirklichkeit im europäischen Raum; Bach erreichte es nur an der deutschen Grenze. Man wird wohl sagen, daß die Köthener Hofverhältnisse zu klein und zu eng waren, um durch sie zur Weltgeltung zu gelangen. Das trifft zu. Es ist nicht zu bestreiten, daß der Köthener Hof nicht weiträumig genug war. Indessen meldeten sich aber auch die Deutschen mit eigenen Ansprüchen, die sie von der nun schon der Vergangenheit angehörenden Tätigkeit Bachs herleiteten. Bach mußte erkennen, daß sich diese Vergangenheit nicht beseitigen ließ, daß er gerade im Amt des Organisten einen Ruhm besaß, der seine bestimmten Forderungen stellte. Bach hatte dies alles für den Dienst an der neuen Aufgabe hinter sich lassen wollen. Man lud ihn fortgesetzt zu Orgelproben der näheren Umgebung ein, auch während der Köthener Epoche. Die berühmte Organistenstelle an der Jakobikirche in Hamburg wurde 1720 frei, für die man offenbar auch durch Einwirkungen Neumeisters Bach in Aussicht nahm. Wie man auch diese Zwischenspiele beurteilen mag, ganz selbstverständlich haben sie immer wieder den vergangenen 'Endzweck' wachgerufen. Sie mochten wie Mahnungen wirken. Sie waren geeignet, das neue

großartige Ziel in Verwirrung zu bringen. Und als dann das musikalische Leben am Köthener Hof seit der Verheiratung des Fürsten an Beweglichkeit und Fülle verlor, da schien ein großangelegter Plan vollends zusammenzufallen; denn nun verringerten sich auch die Mittel noch um ein Beträchtliches. Der erst kürzlich erfahrenen Aufgabe wurde der Boden entzogen und Bach in den Raum zurückverwiesen, woher er kam. Weltruhm, Weltgeltung, die Führung der deutschen Musik traten in den Hintergrund. Das war das Ende einer großen Aufgabe und der Beginn des späten Schicksals.

IV.

Und dann kam Leipzig. Köthen wurde zu einem Durchgang. Die Anstrengung zum Weltruhm oder wenigstens zum gesicherten Anschluß an die europäische Mitte zerfiel. Bach kehrte zu seiner ersten und letzten Aufgabe zurück, die nur in der Köthener Zeit wirklich abseits lag. Die letzte Möglichkeit, innerhalb der heimatlichen Landschaft etwas zu erringen, das so aussah wie ein weitreichender Weltruhm, wurde verschüttet. Bach kehrte zum Mühlhausener Bekenntnis von 1708 zurück. Schon am Ende der Köthener Zeit brach die geistliche Komposition durch, mit der Bach erneut nach der äußeren Bindung seiner ursprünglichen Aufgabe tastete. Er suchte wieder den Rahmen des Kantorendienstes. Die Stellung in der aristokratischen Musikpflege hatte ihm versagt, was sie zu versprechen schien. Und wieder galt der enge Raum als einzige Möglichkeit, das Werk zu vollenden. Was Bach selbst in Deutschland bedeutete, ließ die Neubesetzung des Thomaskantorats in Leipzig erkennen. Es ist allbekannt, daß von Bach zunächst überhaupt nicht die Rede war. Andere Musiker galten als weit berühmter und hervorragender. Nachdem sich deren Berufungen zerschlugen, kam Bach zur Wahl. Gräfenhahn veröffentlichte 1754 eine 'Rede der Musik', worin er an gewichtiger Stelle von den deutschen Musikern nur Händel und Telemann nannte, so daß der Herausgeber 'zur Ehre der deutschen Nation' noch Hasse hinzufügte, Graun und an dritter Stelle endlich Bach, unmittelbar vor — Weise, Pantalon, Heinichen, Quantz, Pisendel, Stölzel, Bümmler, alles 'nach ihrer Art große Meister'. — Mit dem Jahre 1723 begann Bachs Leipziger Zeit, und zugleich die Zeit seiner tragischen Vereinsamung. Seine Aufgabe warf ihn in die Bahn zurück, deren Erfüllung eben doch nur im beengten Raum des Kantordienstes möglich gewesen ist. Es war eine Art 'Heimkehr', die letzte unbeirrte Sicht auf den Endzweck seiner Musik, auf die Neugestaltung der Kirchenmusik. Und diese Sicht brach nach den Köthener Anspannungen, die mit dem Blick auf den Weltruhm die Aufgabe verdrängt hatten, fast mit Gewalt durch. Innerhalb von elf Jahren (1723—1734) hat Bach etwa hundert Kantaten, Magnifikat, Sanktus, Choräle, Motetten, die Johannes- und Matthäuspassion, das Weihnachtsoratorium und die H-Moll-Messe (vollendet 1738) geschrieben. Auf der Grenze zwischen Köthen und Leipzig steht die Johannespassion, die auch erst in Leipzig aufgeführt wurde. Mit der Rückkehr zur Aufgabe findet Bach eine letzte Form. Wir meinen auch gewöhnlich den Leipziger Bach, wenn wir von dem 'Bachstil' sprechen, wohl wissend, daß in Leipzig ein Maß geprägt wurde, das aus dem Wesen Bachs kam. Mit dieser Phase und dieser

Form, die sich erst in Leipzig gebildet hatte, gerät Bach mehr und mehr in einen Gegensatz zu den Zeitströmungen.

Über der endlichen Formung der wahren Aufgabe gerät er in die künstlerische Einsamkeit, und als er zum Ziele gekommen ist, steht er völlig allein. Das ist die Tragik dieses Künstlertums, das am Ende des Lebens zu sagen wohl in der Lage war, am Ziele zu sein, das aber mit diesem erreichten Ziel ins Leere traf. Das ist eine Katastrophe, für Bach nicht nur, sondern gewiß auch für das, was er im Ziele sah. Er hat gerade mit seinen reifsten Werken, mit seinem Altersstil keinen Widerhall mehr gefunden. Es war leicht, angesichts dieser Katastrophe Bachs zugleich auch von einer Katastrophe der Musik um die Mitte des Jahrhunderts zu sprechen. Aber diese allgemeine Katastrophensituation ist beseitigt oder zumindest überbrückt worden. Dieser Vorgang hat Bach noch stärker vereinsamt. Denn seine Nachfolger, sein eigener Sohn Carl Philipp Emanuel Bach, die sogenannten 'Frühklassiker', sie alle haben, wo sie mit Bach zusammentrafen, an den Bach der Weimarer und Köthener Zeit angeknüpft, nicht aber an den Spätstil des Leipzigers. Dadurch vermochten sie wohl, die gänzliche Traditionslosigkeit in der 'Entwicklung' zu vermeiden. Aber der Vorgang trieb den Leipziger Thomaskantor in eine beispiellose Vereinsamung. Man griff das Werk von Weimar und Köthen auf und überhörte einfach die Sprache des Leipzigers. Man schloß sich einer frühen Stilrichtung Bachs an und nahm das reife Alterswerk so wenig zur Kenntnis, daß es den Anschein haben konnte, der Thomaskantor sei völlig verstummt. Es liegt eine ungeheure Tragik darin, daß man von der 'alten Perücke' in Leipzig in nahen und sogar verwandtschaftlichen Kreisen zu sprechen wagte, wo doch gerade erst der alte Bach von seinen größten Werken, die er je geschrieben hat, glauben durfte, wirklich am Ziele zu sein. Es ist nicht verwunderlich, wenn Bach mit den Jahren immer eigenartiger, halsstarriger und unzugänglicher wurde. Sicher wußte auch er, daß ihn der Weg von der Richtung der Zeit fortgeführt hatte, ein Wissen, an dem selbst die stärkste Zielsicherheit hätte scheitern können.

Wenn eine geschichtliche Erweckung Bachs einmal eintreten sollte, so konnte sie immer nur an dem Alterswerk ansetzen. Denn das Werk von Weimar und Köthen war in die neuen musikalischen Bewegungen aufgenommen und umgeformt worden. Dieses Werk brauchte nicht neu erschlossen zu werden. Denn es hat in der Heranbildung einer jüngeren deutschen Generation die geschichtliche Aufgabe erfüllt. Das Alterswerk war dagegen in Vergessenheit geraten. Daher setzte denn auch die Erweckung Bachs bei den romantischen Erneuerern dort ein, wo ein geschichtlicher Zusammenhang nicht mehr oder sogar niemals bestanden hat. Erst dadurch hat man von dem eigentlichen Bachstil in der wesentlichen Vollendung und reifen Abrundung erfahren. Seither gilt die Rede von dem 'Bachstil' dem *Leipziger* Bach und nur ihm.

Die Leipziger Jahre sind beinahe im voraus schon als Alterswerk bezeichnet. Am Ende trat neben die unbegreifliche Größe ein Ausdruck der Resignation, daß die Sprache des alternden Thomaskantors weder Gehör noch wahre Nachfolge finden konnte. Über dem ganzen Leipziger Werk steht aber die einheitliche Entscheidung und letzte Erschöpfung des früh erfahrenen Auftrages zur Kirchenmusik.

Nur einmal noch schien Bach die Enge seiner Wirkung zu durchbrechen. Aber damals nicht mehr auf Kosten seines Auftrages. Er wollte wohl die Geltung steigern und die Beschränkung zerreißen. Das geschah ungefähr in der Mitte der Leipziger Zeit, 1733, mit dem Tode Augusts des Starken. Man kann die Bemühungen Bachs vielleicht als die Dresdener Episode bezeichnen. Bach nahm Beziehungen zum Dresdener Hof auf. Er erstrebte die Ernennung zum Hofkomponisten, bekanntlich mit einem Werk, das er August III. widmen wollte. Für den katholischen Dredener Hof war eine Kantate, die doch das Merkmal der protestantischen Liturgie trug, nicht angemessen. Der Protestant Bach schrieb für einen katholischen Kreis eine Messe, die H-Moll-Messe, die gleich der Matthäuspassion zu seinen größten Werken gehört. Es kostete viele Anstrengungen, beim Kurfürsten 'ein Praedicat von Dero Hoff-Capelle' zu erreichen. Er hat einen ungewöhnlichen Wert auf dieses 'Prädikat' gelegt, das ihm später denn auch erteilt wurde. Er vergaß seither auch niemals, diesen seinen Titel gebührlich zu betonen. Das konnte doch nur den Sinn haben, seine wahre Stellung, seine Wirkung zu verhüllen. Im Grunde wurde dadurch nichts mehr geändert. Es ist dann wohl auch bezeichnend, daß Bach in den letzten Jahren, wie es Briefe erweisen, seine äußeren Verpflichtungen sehr leicht nahm. Er verließ des öfteren Leipzig und hat um die erforderliche Erlaubnis zur Reise sicher nicht viel gefragt, er spielte da und dort mit glänzender Virtuosität die Orgel, nahm Orgelproben ab, suchte seine Söhne auf und bemühte sich, in Dresden seinen Pflichten als Hofkomponist nachzukommen. Die letzte Kirchenkantate läßt sich für 1744 nachweisen: 'Du Friedefürst, Herr Jesu Christ'. Danach trat die Orgelkomposition in den Vordergrund. Auch dies war eine Rückkehr zum Anfang. Das Leben schloß (1750) damit ab, womit es eigentlich begann, mit der Orgelkunst.

Das Werk Johann Sebastian Bachs wird in seiner Größe erst erfahren, wenn der geschichtliche Sinn seines Schicksals erschlossen ist, der in Mühlhausen einen ersten sichtbaren Ausdruck erhält. Die Leipziger Jahre brachten den Bruch mit der Zeit. Das kirchliche Werk formt sich in Leipzig jenseits der Zeitrichtung. Der Stil des Leipziger Bach spricht weder zu der Zeit noch aus der Zeit. Die Zeitgenossen werden von ihm nicht mehr erregt und nicht mehr mitgerissen. Bach hat sich in der Leipziger Zeit jedem inneren Wandel verschlossen. Er war nicht der Wandlung unfähig geworden; er war am Ziel. Das Werk riegelt sich so ab, daß man nur noch die einzigartige und überall durchtönende Selbständigkeit sieht, die Bindungen im Zeitalter des Königs der Aufklärung aber kaum noch wahrnimmt. Es hat den Anschein, daß Bach jede Gemeinsamkeit mit der Zeit verloren ging. Und diese Zeitenlosigkeit ist nicht etwa nur die Folge der Größe des Werkes, sie ist vielmehr in dem 'Auftrage' seiner Kunst und in der unvermeidlichen Gebundenheit an den engen Lebensraum enstanden. Bach spricht abseits des Zeitgemäßen, das er in Wirklichkeit doch gestalten wollte. Händel ist von der Zeit ergriffen, er wird von ihr getragen und ist ihr Beherrscher zugleich. Händel gestaltet in dem Willen der Zeit, Bach gegen ihn. Händel ist in den wirksamen und großen Zusammenhängen seiner Gegenwart verwurzelt. Bach hat sie einmal gesucht, und am Ende seines Lebens sah er, daß er sie nicht gefunden hat. Händel wird groß in

der Zeit, in der er lebt, Bach gegen sie. Darum war es möglich, den Geist des Bachschen Werkes bei dieser Zeitenlosigkeit an andere Epochen zu knüpfen, die besser sein Wesen zu fassen und zu tragen meinten als die eigene Zeit, die ihn nicht zu der gemäßen Wirkung kommen ließ. Man hat ihn in der Festigkeit seines Wesens mit den Männern der Reformation verglichen, man hat seine Lebensform in den Menschen des XVII. Jahrh. zu finden geglaubt. Dilthey hat einmal gesagt, daß er 'in der ganzen Struktur seines Wesens den fester gebundenen Personen des XVII. Jahrhunderts' gehöre, daß er 'eben in der religiösen Gebundenheit sein Wesen' habe, da dieses Wesen 'doch auf der unerschütterlichen Religiosität' beruhe. 'Die religiöse Poesie scheine ihm nur aus dem Kirchenlied und verwandter Lyrik bekannt. So wäre denn auch die Folge, daß die Zeitgenossen nicht von ihm seinem Genie entsprechend bewegt wurden.' Wir haben im *geschichtlichen Schicksal* die allgemeinen Kennzeichen, die letzten Merkmale Bachschen Wesens zu bestimmen versucht, so wie das Schicksal sich gab und fortschreitend wirkte. Bach ist Protestant, und wir können ihn uns anders nicht vorstellen. Seine geschichtlich gewordene Macht und Wirkung liegt in der Tat im Protestantismus. Aber die Form, in der er Protestant war, kam nicht aus seiner Zeit, sie stand gegen die Zeit und vermochte sie nicht zu bezwingen. Bach ist wie in seinem späten Werk mit seiner protestantischen Religiosität schon ein Unzeitgemäßer. Fast möchte man es als ein Gleichnis ausdrücken: Bach geriet in die *künstlerische* Vereinsamung und damit auch als *Protestant,* oder er erfuhr die *religiöse* Vereinsamung und damit auch die seiner *Kunst.*

Die Zeit, in der die Erfüllung von Bachs Auftrag zur Kirchenmusik möglich sein sollte, war völlig unfähig, die Aufgabe zu tragen, auszurichten oder auch nur zu sehen. Der Rationalismus stellte sich überhaupt gegen die Religion und fand sehr rasch den Weg aus der Kirche. Die religiöse Empfindung, verstanden als Innerlichkeit des Religiösen, wurde von dem Pietismus aufgefangen, und auch dabei bestand die Gefahr, daß der einzelne den religiösen Ausdruck nicht mehr in der Kirche suchte. Gegen diese Strömungen stand die Orthodoxie allein mit der Macht der kirchlichen Organisation, die den Anspruch auf die Formung des religiösen Lebens mit dem Dogma und der Geschichte begründete, einen Anspruch, den man nur so lange zu erheben das Recht hat, als man die Bestimmung der Religiosität mit dem Mittel der inneren und äußeren Macht auszunutzen in der Lage ist. Bach stand in einer Zeit, die der Gefährlichkeit der Strömungen nicht mehr gewachsen war, in der es möglich wurde, daß das religiöse Leben sich ganz außerhalb kirchlicher Formen abspielen konnte. Man deckt keine Geheimnisse auf, wenn man auf den bedrohlichen Verfall der Kirchenmusik verweist. Bach hat ihn wie wenige gesehen. Und da setzte er mit dem Sinn der Reform, die einen vollständig neuen Aufbau meint, den Hebel an. Bach hat mit dem religiösen Bewußtsein die künstlerische Aufgabe gefunden. Er sah sie in der stetigen Bindung an die Liturgie. Der Pietismus hat aber der Liturgie und ihrem Verhältnis zur Musik einen so heftigen Schlag versetzt, daß überhaupt an der Möglichkeit einer Neuformung der Kirchenmusik zu zweifeln war. Den Erfolg versprach nur die Übereinkunft zwischen der religiösen Innerlichkeit des Pietismus und den bestehenden Formen der Liturgie. Wir

sahen, daß für Bach einen Augenblick wohl die Gefahr bestand, sich auch äußerlich dem Pietismus anzuschließen. Dann aber zwang ihn die Macht seiner Aufgabe, und er zwang die pietistische Religiosität in die Neuordnung der Kirchenmusik. Worin aber bestand diese Neuordnung? So oft schon ist von ihr die Rede gewesen, und schon oft hat man nach der Neuformung der protestantischen Liturgie durch die Musik Bachs gefragt. Wir können auch hier dieser entscheidenden Frage nicht ausweichen. Daß die Neuformung der Liturgie darin bestehen solle, daß einer kam, der mit seinen Kantaten die kultische Geschlossenheit der Gottesdienste eines ganzen Kirchenjahres erreicht habe, einer, der wieder mit religiösem Bewußtsein gestaltete, einer, der innerlich war und im Religiösen das Innerste des Menschen seiner Welt erschütterte — wer wollte sich bei solcher Erklärung beruhigen? Denn sie greift nicht in die eigene und einmalige geschichtliche Lage des Bach-Werkes. Viele Deutsche haben ja neben Bach Kantaten geschrieben, ganze Jahrgänge, aber keiner war wie er ein Neuerer und zugleich Bewahrer.

'Indem der ganze Einfluß des Seelenlebens eingeht in den typischen Ausdruck im Wort oder in den musikalischen, erhebt sich eine Zeit zum Bewußtsein ihrer eigenen Religiosität. Nun kommen ihr aus den Werken der religiösen Dichter und Musiker Innerlichkeiten des religiösen Lebens zum Bewußtsein, die sonst in letzten Tiefen verborgen schlafen; eine Fülle, die in keine Reflektion je eingeht, eine Kontinuität, die die leisesten Bewegungen der Seele einschließt, stellt sich nun in dem Ausdruck dar. So besaß die große Zeit der protestantischen Religiosität im Kirchenlied in beschränktem Umfange, in der Predigt, vor allem aber in der religiösen Musik das Bewußtsein ihrer eigenen Fülle und unendlichen Tiefe.' Dilthey hat so seine Auffassung der religiösen Musik Bachs ausgedrückt. Durch die Musik wurde 'die protestantische Religiosität gleichsam in die Äternität' gehoben. Dies sei in der lutherischen Religion durch Sebastian Bach geschehen. Sollte in der Tat die letzte Deutung des Werkes schon hier liegen, die Deutung der musikalischen Form im Reiche des Kirchlichen? Sollte es vielleicht kein anderes Wort geben als nur dies eine unmeßbare von der Religiosität und Innerlichkeit, ein Wort, das die Deutbarkeit scharf in die Grenzen weist?

Die Bewegungen der Seele, die Dynamik der Seelenzustände brachte der Barock in die Kirchenmusik. Dem Musiker konnte diese Dynamik nur als Rhythmus der Affekte des menschlichen Lebens faßbar sein. Sie wird der gewaltige Tenor der Barockmusik, der dem Kunstwerk den Gegenstand bietet. Darüber verfielen die Musiker in erregte Auseinandersetzungen, und sie haben fortwährend diesen Gegenstand der Affekte besprochen. Als Bach auftrat, besaß die Darstellung bereits die festen Formen einer langen Tradition. Er wandelte mit der Erfahrung, daß ihm von der Kirchenmusik der Auftrag komme, *den Affekt zur kirchlichen Wirklichkeit.* Der Pietismus hatte auch für ihn die religiösen Seelenzustände entfacht. Sie mußte er in der Idee der Kirche, der Gemeinde, neu bilden. Die Erneuerung der Kirchenmusik mußte in der religiösen Erneuerung der Gemeinde enden, weil nur so die Idee der Kirche bewahrt blieb. Das Allgemeinste nur, das Gesetzgebende, das Allumfassende, das wie im Bilde der Gemeinde entsprach, konnte die Neuordnung der Kirchenmusik ausrichten. Dies Allumfassende mußte

alle begreifen, wie es allen begreifbar sein sollte. Und nicht nur dies. Eins sein mußte es auch mit dem Gegenstande der Kunst überhaupt, mit dem Gegenstande des musikalischen Werkes. Denn Bach hat ja nicht einen Umbruch der gesamten musikalischen Sprache hervorgerufen, der die Zeiten auseinanderreißt. Er erfüllte sich im Barock. Gegenstand der Kunst, Gegenstand der Komposition, Mittel der Erneuerung der Kirchenmusik in der Idee der Kirche, das mußte auf einer letzten Einheit ruhen. *Sie bot sich allein im Affekt.* Er ist einerseits der Gesetzgeber, der den *Aufbau der musikalischen Liturgie* in der inneren Einheit zusammenhält, zum andern aber auch der Gesetzgeber des *Kompositorischen,* das je und je in den künstlerischen Ausdruck geführt wird. Bach hat den Affekt erst *kirchenfähig gemacht;* das heißt, er hat ihn zu der kirchlichen Wirklichkeit erhoben, in der die Gemeinde sich einheitlich wirken sah, in der sie den eigenen unzersplitterten religiösen Ausdruck beschlossen fand. Da ließe sich wohl einwenden, daß ja andere deutsche Kirchenmusiker, gute und schlechte, gleichermaßen den Affekt in die Kirchenkomposition aufnahmen. Das ist in der Tat so. Die kirchlich Gesinnten haben auch gegen den Affekt, überdies gegen die opernhaften Formen Protest erhoben. Bach hat oft die Verwahrung der Konsistorien zu hören bekommen. Und doch zu Unrecht. Denn er allein hat den Affekt nicht zuerst und allein vom Kompositorischen her gesehen, wie die anderen es taten. Er wandelte ihn zuvor, er sah ihn zuerst in der Idee der Kirche, er nahm ihn als Ausspruch und Sinnbild der Gemeinde. Er faßte ihn als lutherisches 'Bekenntnis'.

Die Musik Bachs erkennt die Macht des Affektes auch im Künstlerischen an, weil sie seine unversiegbare Kraft spürt. Diese Kraft erneuert sich stets, wie sich das Leben erneuert, und sie ist unzerstörbar, weil das Leben unzerstörbar ist. Der Affekt ist für den Menschen des Barock das tiefste Geheimnis seines Daseins. Er drängt immer nach außen, nach der Äußerung, und man wird nicht sagen können, woher er kommt und wodurch er sich immer erneuert. Daher bleibt der Affekt in der Musik des Barock das Geheimnisvolle, das man wohl nie anders ergründen kann als durch die Bejahung eines allumfassenden Gesetzes. Der Mensch des Barock hat das Geheimnis der Affekte begriffen, weil er dessen Kraft in sich selbst fand. Die seelischen Zustände, das sind die Affekte des Menschen; ihre Folge ist eine Dynamik, ihr Ablauf ein Rhythmus. Der Rhythmus der menschlichen Affekte ist der Rhythmus des Lebens. Er beherrscht die künstlerische Sprache.

Mit dieser Bindung an den Affekt trat Bach sein Amt an. Und zum letzten Male: er hat den Affekt kirchenfähig gemacht. Das will nicht besagen, daß er ihn in der Würde hob. Darüber war nicht zu entscheiden, oder nur im Streite. Denn es kam nicht darauf an, ob ein Affekt in der künstlerischen Darstellung dem Kirchenraum angemessen war, seiner würdig, oder gar entwürdigend, weil ihm vielleicht die profane Herkunft und Haltung eignete. Aber entscheidend war, ob der Affekt von der Gemeinde getragen wurde. Vor die Gemeinde stellte Bach den Affekt, bevor er ihn in die künstlerische Gestaltung aufnahm. Die Gemeinde war die Instanz, vor die Bach den Affekt zog. Dann erst wurde er 'kirchenfähig', und dann erst würdig der künstlerischen Form. Daher konnte Bach sogar den Choral im Affekt neu fassen. Denn der Affekt war auch hier die neue kirchliche

Wirklichkeit, in die der Choral aufging, die jetzt durchaus die Bindung bewahrte, die sonst dem Kirchenliede zukam.

So ruhte die künstlerische Sprache Bachs auf dem Verhältnis zu diesem kirchlichen Gegenstand. In der Prägung der Form scheint immer der Gegenstand durch. In der Spätzeit geschieht dies fast ohne 'Mittel', als läge zwischen Formung und Gegenstand nichts mehr. Bach hat eine ganze Welt gleicher Formen für die gleichen Affekte geschaffen. Man hat von 'Motiven' oder von 'Tonsymbolen' gesprochen, von Typen sogar. Es war keine Typologie zum Nutzen der musikalischen Sprache. Das geschah vielmehr im Dienste der Gemeinde. Die Affekte erhielten die immerwährenden musikalischen Erscheinungsformen, so wie das religiöse Wort den immer gleichen Sinn bewahren sollte. Das waren Bekenntnisse in unwandelbarer Gestalt. Bach hat in ihnen den Sinn der kirchlichen Ordnung verkündet. Damit verkündete er einer verständnislosen Zeit die 'Geburt der Kirche aus dem Geiste der Musik'.

MOELLER VAN DEN BRUCK UND DER OSTEN

Von Heinrich Jilek

Mit der Gründung des Deutschen Reiches entstand im Herzen Europas ein neues Staatengebilde über dem Fundament westlicher Ideen von Staat und Gesellschaft und dieses Gepräge bewahrte es auch weiterhin, mochte man im einzelnen auch noch so oft genötigt sein, der deutschen Eigenart Rechnung zu tragen. Aber alle diese freiwillige Hingabe an den Westen konnte nicht hindern, daß dem deutschen Menschen der damaligen Zeit immer mehr das Vorhandensein einer zweiten politischen wie geistigen Wirklichkeit zum Bewußtsein kam, die selbst tief in das deutsche Wesen hineinreichte, die Besorgnisse erregen mußte, aber auch Möglichkeiten zu verheißen schien: des Ostens. Osten war der träge, über unermeßliche, melancholische Ebenen hingelagerte russische Koloß, der gleichwohl in diesem Jahrhundert mehrmals entscheidend in die europäische Geschichte eingegriffen hatte, den auch Bismarck mit Nachgiebigkeit und Wohlwollen behandelte und zum Freunde zu gewinnen suchte. Osten war schließlich aber auch zaristische Gewaltherrschaft, politische Mordtaten, Anarchisten- und Terroristenbanden, drohende Revolution, regelmäßig sich wiederholende Hungersnöte und Analphabetentum. Nichtsdestoweniger gab es hier auch geistige Leistungen, die sich an die Namen Tolstoj und Dostojevskij knüpften und vermöge ihrer Eigenart und Größe ganz Europa in Erstaunen setzten. Bemerkenswert an dieser Tatsache war, daß beide Dichter nahezu alles, was westliche Kultur geschaffen hatte, ablehnten, ja aufs schärfste bekämpften und an Stelle der geistigen Welt Europas höchst eigenwillige und unzeitgemäße Werte setzten. Aber gerade durch diese kritische Einstellung zu allem, was den Ruhm des XIX. Jahrh. bildete, übten sie diese tiefe Wirkung auf Europa und besonders auf die Deutschen des zweiten Reiches aus, die bei allem Stolz auf das Errungene sich von einem tiefen Gefühl der Enttäuschung und des Unbefriedigtseins nicht befreien konnten.

Dostojevskij und Tolstoj rührten ja mehr, als es ein westlicher Denker je vermocht hatte, an die geheimen Wunden der ganzen Kultur und darüber hinaus schienen sie ja auch den Weg zu kennen, der zu den wahren Lebenswerten führte. So dämmerte allmählich die Erkenntnis auf, daß der Osten etwas besaß, was über die Kräfte des Westens hinausging, daß er Möglichkeiten in sich barg, die der europäischen Kultur verschlossen waren und ihr vielleicht aus der Sackgasse, in die sie nach und nach geraten war, heraushelfen konnten. Wenn aber der Osten mit seinen Drohungen und Verheißungen für irgendeinen europäischen Staat schicksalhaft werden konnte, dann für Deutschland, das als das Land der Mitte nicht nur zwischen Westen und Osten lag, das vielmehr auch selbst in nicht geringem Maße Anteil an der östlichen Welt hatte. Nicht genug damit, daß Teile des polnischen Volkes innerhalb der Reichsgrenzen ansässig waren und sich mehr und mehr zur Geltung zu bringen suchten, ein beträchtlicher Teil des deutschen Kulturbodens war Kolonialland, slawischen Stämmen in viele Jahrhunderte währenden Kämpfen abgerungen, und slawisches Blut hatte sich mit deutschem gemischt und eine besondere kolonial-deutsche Geistesart hervorgebracht, die sich von der der westdeutschen Stämme immerhin unterschied. Von besonderer Bedeutung aber wurde dieser östliche Einschlag dadurch, daß gerade derjenige deutsche Stamm, der die Einigung zuwege gebracht hatte, ein kolonialdeutscher war, der dem Osten wenigstens zum Teil seine Prägung verdankte.

Trotz alledem spielten die Ostprobleme im deutschen Schrifttum der Vorkriegszeit eine verhältnismäßig geringe Rolle, wenn auch Ansätze keineswegs fehlten, da Wissenschaft und Publizistik ihren Blick nach dem Westen gerichtet hatten. Die Bedeutung des Ostens für Deutschland aber erst einmal klar gesehen und seine Anschauungen, die zunächst durch Zeitströmungen beeinflußt waren, in jahrelanger mühevoller Arbeit vertieft zu haben, so daß er, als durch die folgenden politischen Ereignisse auch die geistige Auseinandersetzung mit dem Osten nicht mehr zu umgehen war, für die jüngere Generation bahnbrechend werden konnte, das war erst das Verdienst des Westdeutschen Moeller van den Bruck. Moeller war kein Gelehrter, es lag ihm auch fern, historische oder literarische Abhandlungen über den Osten zu schreiben, für ihn, der wie Friedrich List von sich sagen konnte, daß im Hintergrunde aller seiner Pläne Deutschland läge, war der Osten nur insofern von Interesse, als er die deutsche politische und geistige Wirklichkeit hemmen oder fördern konnte. Will man also Moellers Einstellung zu den Ostproblemen, mögen sie nun geistiger oder politischer Art sein, richtig verstehen, wird man diesen seinen Ausgangspunkt in Rechnung ziehen müssen. Der Osten war für ihn nicht etwas, was neben der europäischen Kultur und unabhängig von ihr ein Eigenleben führte, er gliederte sich ihm ein in das ganze System der Weltkultur und wie alle übrigen erhielten auch die slawischen Völker die Aufgaben zugewiesen, die sie in der großen Völkergemeinschaft zu erfüllen hätten. Das heißt aber auch, daß Moeller auf den Osten dieselben Wertungen anwandte wie auf die westliche Kultur und für uns ergibt sich daraus die Notwendigkeit, seine ganze Anteilnahme an den Ostproblemen im Gesamtzusammenhang seines Werkes zu betrachten und ihr darin den richtigen Platz anzuweisen.

Überschaut man Lebensgang und Werk Moellers, so könnte der Eindruck entstehen, als habe er in der zweiten Hälfte seines Lebens alle Werte des Geistes, die er in der Jugend auf den Schild gehoben hatte, verleugnet und sei zu einem einseitigen politischen Ideal übergegangen. Tatsächlich aber verlief die Linie seines Schaffens durchaus einheitlich und folgerichtig, denn allem, was schon der junge Moeller schrieb, mochte er ein Werk der bildenden Kunst analysieren oder die zeitgenössische Literatur kritisch begutachten, lag zum mindesten ein politischer Instinkt zugrunde, der sich später, nicht zum letzten unter dem Eindruck des Weltkrieges, zu einem bewußten politischen Nachdenken und Fordern wandelte. So kann man denn mit Recht sagen, Moellers Werk sei entstanden aus der Sorge um Deutschland. Und er glaubte allen Grund zu haben, sich um die Zukunft des deutschen Volkes sorgen zu müssen. Es war für ihn eine feststehende Tatsache, daß die politische Erstarkung eines Volkes auch zu einer geistigen Machtentfaltung führen müßte, daß die Zusammenfassung aller nationalen Kräfte allein die Voraussetzung für die Erfüllung einer kulturellen Mission in der Welt bilden könnte. Die deutsche Einigung von 1871 hatte aber diesen erwarteten Aufschwung des deutschen Geistes nicht gebracht. Tiefe Enttäuschung und nur allzu berechtigte Befürchtungen, daß das deutsche Volk auf dem besten Wege sei, die günstigste Gelegenheit, die sich ihm im Laufe seiner Geschichte geboten hatte, unbenutzt vorübergehen zu lassen, veranlaßten Moeller, einmal Klarheit darüber zu schaffen, welche geistigen und politischen Werte denn die Germanen und im besonderen die Deutschen im Verlaufe der Jahrhunderte verwirklicht hatten und über welchen dieser nationalen Güter etwa die Zukunft zu bauen wäre. So entstanden die „Deutschen". Es kam ihm nun freilich nicht darauf an, deutsche Geistesgeschichte im Sinne einer der damals gebräuchlichen philosophischen Richtungen zu schreiben, er lehnte es entschieden ab, mit vorgefaßten Ideen von außen her an das Werk heranzugehen, die Tatsachen selbst sollten sprechen. Es ist sein auf die möglichst restlose Erfassung der Wirklichkeit abzielender Geist, der diese Forderung aufstellt. Er weist nachdrücklich darauf hin, daß ja nicht das Denken die Dinge schafft, daß vielmehr erst die Dinge da sein müssen, ehe sie zur Grundlage der philosophischen Besinnung werden können. Es ist die mehr auf Tat als auf Betrachtung ausgerichtete Geisteshaltung, die dieser Westdeutsche im Preußentum verkörpert fand und die er der deutschen romantischen Verschwärmtheit entgegenzusetzen liebte, nämlich Tatsachensinn und Tatwille. Diese illusionsfreie Hinwendung zur Wirklichkeit, die er stets auch für sich erstrebte, ohne sie freilich immer erlangen zu können, ist der tiefe Sinn des von ihm so oft und nicht immer glücklich gebrauchten Begriffs „Naturalismus", der aus der Kunstgeschichte genommen, schließlich fast auf das ganze geistige und politische Leben übertragen und sogar, nun schon grotesk anmutend, auf die Tatsachenpolitik Bismarcks oder zur Kennzeichnung der eigentümlichen, im Volkstum wurzelnden Geistigkeit des Franz von Assisi angewendet wurde.

Moellers Geist war auf Ordnung gerichtet, auch insofern war er deutsch und vor allem preußisch. Ein gegebenes Material zu ordnen, nach gemeinsamen Merkmalen zu trennen und die herausgehobenen einzelnen Elemente intuitiv zu einem

Ganzen wieder zusammenzufassen, das ist Moellers Methode, die er in allen seinen Werken durchgeführt hat, ob es sich nun um die Geschichte des deutschen Geistes oder die italienische Kunst oder den preußischen Stil oder schließlich um die deutsche Innenpolitik der Nachkriegszeit handelt. Man darf freilich nicht glauben, daß er eine Klassifikation von abstrakten Werten gibt. Er kannte kein von der Erde abgelöstes Reich der Werte, kein für sich bestehendes geistiges Reich, das seine nur ihm eigenen Gesetze hat und nach ihnen begriffen sein will. Für ihn war Kultur tief verwurzelt in Rasse und Volkstum. Bis in die letzten Auswirkungen des geistigen Seins hinein machen sich, wie er immer wieder betont, Merkmale der Rasse und Züge des Volkscharakters bemerkbar. Blut ist die geheimnisvolle Macht, die einer Kultur das Gepräge gibt und Blutmischungen können sie oft in eine ganz andere Richtung leiten. Darüber hinaus aber üben die Lebensbedingungen eines Volkes, wie geographische Lage, Landschaft, Klima einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Ist so die Kultur als ein Produkt der Gemeinschaft erwiesen, so wird doch innerhalb der von der Gemeinschaft gezogenen Grenzen keineswegs ein individuelles Schöpfertum geleugnet. Probleme der Kultur werden dann zu Problemen der Menschen, die sie schaffen, und zu einer Erneuerung alt gewordener Kulturen kann es nur kommen, wenn der Mensch, der ihr Träger werden soll, eine Erneuerung an sich erfahren hat. In diesem Sinne nennt Moeller van den Bruck seine Darstellung des deutschen Geistes eine 'Menschengeschichte' der Deutschen. Moeller glaubte nun unter den deutschen Menschen, die an der Kultur mitgearbeitet hatten, verschiedene Typen unterscheiden zu können: führende, entscheidende, verschwärmte, scheiternde Deutsche. Sie alle, die je nach ihrer Eigenart an der deutschen Wirklichkeit bauen halfen, verkörpern verschiedene Seiten des deutschen Volkscharakters. Somit wächst sich dieses Werk zu einer Typen- und Charakterkunde des deutschen Volkes aus, ähnlich wie später im 'Dritten Reich' eine Typologie des politischen Menschen der deutschen Nachkriegszeit herausgearbeitet wird.

Moeller van den Bruck hatte etwas von jenen schweifenden Menschen, die im deutschen Volke nicht selten sind, die weltweite Räume durchwandert haben müssen, ehe sie den wahren Wert des eigenen Volkstums entdecken, wobei nur die eine Einschränkung zu machen ist, daß Moellers Gefühl für alles Deutsche schon immer da war und in der fremden Umgebung nur geweckt und in schöpferische Bahnen gelenkt zu werden brauchte. Sein umfassender Geist mußte Vergleiche ziehen können zwischen den Leistungen des eigenen Volkstums und denen der anderen großen Nationen, er mußte vor allem aber auch Deutschland von außen betrachten und mit den Augen der benachbarten Völker sehen können. Das war der Sinn seines langen Aufenthaltes in Paris und Italien. Nur so glaubte er die deutschen Kulturwerte richtig abschätzen zu können, was für die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, unumgänglich notwendig war. Er wurde im gewissen Sinne selbst zum 'Auslanddeutschen' — worunter er die aus dem Mutterlande ausgewanderten Deutschen verstand —, deren Urteil über die deutsche Wirklichkeit gerade vermöge ihrer größeren Erfahrung und ihres weiteren Blickes nach seiner Meinung dem der Binnendeutschen in vielem überlegen war.

Im Auslande faßte Moeller den Plan, ähnlich, wie er die Geschichte des deutschen Geistes geschrieben hatte, auch die Kulturwerte der Weltvölker überhaupt zusammenfassend darzustellen. Von dem breit angelegten Werk, das den Titel 'Die Werte der Völker' tragen sollte, ist nur ein Band, 'Die italienische Schönheit' fertig geworden. Wenn Rasse und Volkstum die Kultur nach ihrer eigenen Wesensart prägten, dann mußten verschiedene Rassen und Völker auch verschiedene Kulturen hervorbringen. Je nach der Eigenart der Völker überwiegt bald die künstlerische Seite, bald die gedanklich-philosophische, die er dem deutschen Volke zuschrieb, bald die Richtung auf das Praktische usw., und gerade in diesen Sonderbegabungen sah Moeller die Sendung der einzelnen Nationen. Gerade diese besondere Leistung ist es, die ihnen erst einen Platz in der großen Gemeinschaft der Kulturvölker zuweist. Vom deutschen Volke verlangt er außer dieser Sonderleistung noch, es müsse die Werte der übrigen Völker zusammenfassen in einer eigenen von ihm geschaffenen Weltanschauung. Aber auch in diesem Werk herrschte, soweit wir nach dem wenigen, was fertig geworden ist, urteilen können, die deutliche Absicht vor, einmal zu klären, welchen Anteil der nordisch-germanische Geist an den Kulturen der einzelnen Nationen und damit an der Weltkultur hat. Er konnte diesen Gedanken freilich nur in dem einen Band über die italienische Schönheit ausführen, indem er die Kunst der italienischen Renaissance wesentlich aus dem Zusammenwirken von nordischem Blut und antikem Geist erklärte.

Was aber dem Moellerschen Gedanken einer Weltkultur seine besondere Bedeutung verleiht, ist, daß er hier ein Element einbezog, das bisher immer als Fremdkörper im geistigen Leben empfunden wurde, das man gering schätzte, ohne es doch einfach übergehen zu können, den slawischen Osten. Moellers erste Begegnung mit dem Osten dürfte wohl eher ein subjektives Erlebnis, als kühle verstandesmäßige Überlegung gewesen sein. Dostojevskij, dessen Geist damals im steigenden Maße den Westen und besonders den westlichen Intellektuellen in seinen Bann zog, war auch an Moeller van den Bruck nicht vorübergegangen, ohne tiefgehende Spuren zu hinterlassen. Er mochte ihn zum erstenmal ahnen lassen, welche Möglichkeiten in dem scheinbar so absurden östlichen Geist lagen. Die Bekanntschaft vertiefte sich, als Moeller die Redaktion der im Piper-Verlag erscheinenden ersten deutschen Dostojevskij-Ausgabe übernahm; und als er den Plan für seine Werte der Völker entwarf, glaubte er eine Behandlung der russischen Kultur nicht mehr entbehren zu können und wollte ihr einen besonderen Band 'Die russische Seele' widmen. Erst später begann er den Osten als politischen Machtfaktor zu werten, namentlich als sich durch den Weltkrieg wie auch die bolschewistische Revolution und ihre Folgen sein Einfluß auch im Westen mannigfach bemerkbar machte. Und noch ein Umstand war es, der ihn, je düsterer sich die Lage Deutschlands gestaltete, um so sehnsüchtiger nach dem Osten blicken ließ. Unter voller Bejahung der westlichen Kultur des XIX. Jahrh. hatte er seine schriftstellerische Laufbahn begonnen, er war durchaus überzeugt, daß sich die Menschheit einem Höhepunkt ihrer Geschichte nähere und daß das deutsche Volk, dem eben eine bisher unerhörte Einigung geglückt war, ein gei-

stiges Reich, dem sich die Erde würde beugen müssen, errichten werde. Aber als er einsah, daß er sich einer eitlen Hoffnung hingegeben hatte, als er mehr und mehr die liberalen Grundlagen der westlichen Kultur als fehlerhaft erkannte und sie zum großen Teil mit für das Versagen des deutschen Geistes verantwortlich machen mußte und ihm die unumgängliche Notwendigkeit klar wurde, den deutschen Menschen aus der Gefolgschaft des Westens zu reißen, da sah er sich nach Werten um, die dem Westen noch nicht erlegen waren und dem deutschen Geist wieder zur Selbständigkeit verhelfen konnten, und er fand sie in der Geistigkeit des slawischen Ostens.

Was sind also die Slawen und was haben wir von ihnen zu erwarten? Nach Moellers Theorie sind sie die 'erst- und zugleich die letztgekommene, die älteste und zugleich die jüngste unter den arischen Rassen'. Vielleicht haben wir in ihnen das eigentlich arische Urvolk zu sehen, das nach der Abwanderung der übrigen arischen Stämme in den alten Wohnsitzen zurückblieb und sich schließlich zur slawischen Rasse umbildete. Trotz zahlreicher Mischungen mit anderen Völkern erhielt sich in mehr duldendem, aber um so hartnäckigerem Widerstand ein slawisches Grundwesen, aus dem sich schließlich das russische Volkstum herausbildete, das wir, 'wie wir uns langsam gewöhnt haben, mit dem Slawentum heute beinahe schon gleichsetzen.' Damit ist klar geworden, was Moeller unter Slawen versteht. Ihn interessiert eigentlich nur die russische Welt, die er, was den tatsächlichen Verhältnissen allerdings nicht entspricht, gern mit Slawentum gleichsetzen möchte. Immerhin können wir für die späteren Ausführungen als gegeben voraussetzen, daß überall, wo Moeller van den Bruck von Slawen spricht, eigentlich die Russen gemeint sind.

Endlos dehnt sich die russische Ebene, eintönige Grasflächen, kaum unterbrochen von Wäldern oder Hügelketten oder armseligen Dörfern, zeitlos und geschichtslos und großartig nur in ihrer grenzenlosen Weite. Ganz im Einklang mit dieser Natur sieht Moeller den slawischen Volkscharakter. Ungegliedert und monoton wie die Landschaft ist auch das slawische Volkstum, es ist nicht ein Volk der Individualitäten, sondern der Masse und der Menge. Die ungeheuren Räume, die den Slawen als Wohnsitze dienten, verminderten schon von selbst die Gelegenheit zu Reibungen und Streitigkeiten und waren sicher eine der Ursachen, weswegen hier ein Volk der Beharrung, der Gleichgültigkeit und der Passivität entstand. Energie und Willenskraft sind diejenigen Fähigkeiten, die bei den Slawen am schwächsten entwickelt sind. Nicht als Eroberer, wie etwa die Germanen treten sie in die Geschichte ein, sondern im Gefolge anderer Völkerschaften, unter deren Herrschaft sie geraten waren. Wie läßt sich dann aber der Expansions- und Erobererttrieb, der gerade für die russische Politik seit jeher so bezeichnend war, mit diesem passiven Volkscharakter vereinbaren? Moeller antwortet auf diesen Einwurf mit dem Hinweis auf beträchtliche Blutmischungen, die zwischen der slawischen und germanischen, bzw. tatarischen Rasse stattfanden, und auf die für die beiden letzteren charakteristische Willenskraft, die bisweilen auch heute noch im slawischen Volkstum in Erscheinung tritt.

Auf Wirkung nach außen mußten die Slawen also verzichten, eine glanzvolle Rolle zu spielen unter den Völkern, Macht und Ruhm zu erlangen, dazu sind sie offenbar nicht geschaffen. Ihre ganze Geschichte ist eine Geschichte des Duldens und Leidens, aber gerade aus dieser passiven Lebenshaltung entstand das wirklich Wertvolle im slawischen Volkstum, das die Werte der übrigen Völker ergänzen kann. Dieses Leiden hat den slawischen Menschen nicht nur demütig und ergeben, es hat ihn auch tief gemacht und seinen Blick von den Dingen der Außenwelt weg und nach innen gewendet. Das viele Leiden, das er erfahren hatte, gab seinem Denken einen ganz anderen Ausgangspunkt, als es bei einem nach außen erfolgreichen Menschen der Fall gewesen wäre. Er erkannte, daß alle Macht und aller äußere Glanz eitel sind, daß die Güter der Welt zeitgebunden und vergänglich sind und nichts vom Ewigen an sich haben. Sie können dem Herzen keine Befriedigung gewähren und sind darum im letzten gleichgültig. Er suchte aber das Ewige, stieg in seine eigene Seele hinab und fand hier ein Reich, das nicht von dieser Welt, dafür aber weit und tief war, und er fand einen Gott, der zwar nach außen nichts bewegen konnte, der aber alle vom Leben Getroffenen liebevoll und gütig aufnahm und ihnen Trost spendete. So wurden die Slawen zu einem Volk der Innerlichkeit und der Religiosität.

Diese Auffassung des slawischen Volkscharakters ist nicht neu. Es ist ja eine weitverbreitete und oft vorgetragene Meinung, daß die Slawen ihrem Wesen nach ein passives Volk seien, das über einen weichen und nachgiebigen Charakter verfüge und daher von anderen energischeren Völkern unterjocht worden sei. Die große russische Dichtung des vergangenen Jahrhunderts hat ihnen, namentlich den Russen, noch den Ruf eingebracht, als ob ihre geistige Haltung vornehmlich nach innen gekehrt sei und sie in hervorragendem Maße dazu befähige, in der menschlichen Seele zu lesen, wie auch, als ob sie eine besonders geartete tiefe Religiosität besäßen, die den westlichen Völkern unerreichbar wäre. Letzten Endes gehen alle diese Auffassungen auf das berühmte Slawenkapitel in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' zurück, das dieselben Gedanken in ihren Grundlinien bereits enthält. Werden hier die alten Slawen doch als ein Volk von weichem Charakter geschildert, das fleißig, mildtätig, bis zur Verschwendung gastfrei, sich still den Tätigkeiten des Friedens hingibt und unter die Botmäßigkeit raublustiger Nachbarn, namentlich germanischer Stämme gerät, weil es selbst zu unkriegerisch ist, um sich der Angriffe erfolgreich zu erwehren. Diese Auffassung Herders hat erst auf die Volkswerte der Slawen und anderer 'primitiver' Völker aufmerksam gemacht und insofern ihr Gutes getan, sie hat aber auch unermeßlichen Schaden angerichtet, da sie einer slawischen Geschichtsschreibung und politischen Journalistik das willkommene Rüstzeug lieferte, um die deutsche Ostpolitik vor den Augen der Welt moralisch ins Unrecht zu setzen, und da sie andererseits das unbefangene deutsche Urteil selbst trübte, Meinungen, die im einzelnen richtig sein mochten, verallgemeinerte und namentlich die gewaltigen Energien, die in den slawischen Völkern schlummern und aus ihrer Geschichte ohne weiteres ersichtlich sind, und somit auch die Gefahr, zu der der Osten einmal werden könnte, einfach nicht sehen ließ. Die ganze Einstellung

war wirklich ein Kapitel deutscher 'Verschwärmtheit', wie Moeller van den Bruck zu sagen pflegte, wobei wir allerdings feststellen müssen, daß er ihr selbst nicht ganz entgangen ist.

Moeller sah also das Wesen des slawischen Menschen in *Innerlichkeit* und Religiosität. Ehe wir in unserer Darstellung fortfahren, ist es nötig, die Begriffe Religiosität und Religion, denen gerade in unserem Zusammenhang eine gewisse Bedeutung zukommt, näher zu erläutern. Es ist freilich nicht leicht, solche Begriffe wie Stil, Naturalismus, Religion, Mystik, die zum wichtigsten Rüstzeug des Moellerschen Denkens gehören, eindeutig zu bestimmen, da Moeller, der ja Autodidakt war und rastlos an sich selbst arbeitete, zwar die gleichen Namen beibehielt, während sich ihm der dazugehörende Begriffsinhalt allmählich wandelte. Moeller empfing die entscheidenden Anregungen in einer Zeit, die zum Religiösen kein rechtes Verhältnis hatte, die über jede Offenbarungsreligion mitleidig lächelte und am ehesten noch das unbestimmte, verschwimmende religiöse Gefühl, das den einzelnen Menschen unter Ausschaltung jeglicher Vermittlung an das Universum band, gelten ließ. Kein Wunder, daß auch der Religionsbegriff Moeller van den Brucks, der anfangs seine Epoche voll und ganz bejahte, Spuren dieser Säkularisation zeigt. Im Politischen gelang es ihm, seine Zeit zu überwinden — wer möchte ihn tadeln, weil seine Kraft nicht ausreichte, um auch in der Sphäre des Religiösen zur endgültigen Wahrheit durchzustoßen?

Aller Religion liegt nach der Auffassung Moellers ein Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott zugrunde. Schon aus der Tatsache, daß es sich hier um ganz innerliche und höchst persönliche Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott handelt, ergibt sich, daß das Wesen der wahren Religion Innerlichkeit ist und daß jede Mittlertätigkeit einer dritten Person oder einer Körperschaft nur störend wirkt. Das rein religiöse Erlebnis hat eigentlich nur der Religionsstifter, will er sein Erlebnis anderen mitteilen oder eine Gemeinde gründen, so ist das schon nicht mehr reine Religion. Wahre Religion kann immer nur ein Erlebnis eines Einzelmenschen sein, eine Kollektiv-Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. In diesem ihren Wesen ist auch der Grund für die Tatsache zu sehen, daß reine Religion immer lebensfeindlich ist. Lebensfern und lebensfeindlich ist auch das Christentum und deshalb, wie er wenigstens in seinen früheren Jahren meinte, 'keine zureichende Weltanschauung für die Menschen, die Wesen des Lebens und der Wirklichkeit'. Eine lebens- und diesseitsbejahende Religion aber, die Gott nicht in das Jenseits verweisen, sondern im Weltgeschehen selbst suchen würde, zu schaffen, bleibt noch der Zukunft vorbehalten. Sobald sich die Religion, die anfangs nichts als Innerlichkeit ist, zur religiösen Gemeinschaft, zur Kirche entwickelt, entartet sie, ein Schicksal, dem bisher noch keine, auch das Christentum nicht, entgangen ist.

Der Kern jeder wahren Religion ist aber nach Moellers Meinung Mystik. Auch Mystik ist etwas, was sich nicht mitteilen läßt, was jeder einzelne für sich empfinden muß. Sie ist 'Einssein des Menschen mit dem Schöpfungsgefühl', mit dem Urgrund aller Dinge, man kann auch sagen, mit Gott. Eins ist charakteristisch für diese Mystik: das Fehlen der Bewußtheit, sie ist nichts weiter als reines

Fühlen. 'Die Mystik ist gleichsam die große Weltnatur selbst, die in uns Menschen, zwar wie von ferne noch, aber dafür in allergewaltigsten Bewegungen, zum erstenmal sich denkend bewegt und in einem weiten, mächtigen, wenn auch noch verschwommenen Stimmungsungefähr durchbricht.' Mystik steht am Anfang der kulturellen Entwicklung eines Volkes, sie herrscht dort, wo das Volkstum noch nicht in den Zustand eines klaren, verstandesmäßigen Auffassens und Denkens eingetreten ist, sie ist der früheste Versuch des Menschen, sich an das Wesen der Dinge heranzutasten, sie ist das Urdenken der Menschheit. Sie ist also ein Anfang, zeigt aber ein deutliches Streben, sich zur Bewußtheit und im späteren zur Kultur des Volkes zu entwickeln. Je nachdem, wie diese Entwicklung verläuft, ob sie 'zu einer tiefen Innen-Ethik wird, wie im Buddhismus, oder zu einer hellen Offenbarungsreligion, wie im Christentum, oder zu einer großen ästhetischen Philosophie und philosophischen Ästhetik, wie bei den Hellenen, oder zu einer gelebten Weltanschauung, wie bei den Germanen der Edda', unterscheiden sich die Völker und ihre Kulturen. Es wäre aber verfehlt, wollten wir daraus den Rückschluß ziehen, daß diese Verschiedenheiten erst dann eintreten, wenn sich die Mystik zum Geist zu wandeln beginnt, daß sie selbst aber immer und überall in einer einzigen sich stets gleichbleibenden Gestalt erscheint. In Wahrheit hat jedes Volk, jede Rasse eine eigene Mystik. Die besondere Eigentümlichkeit der russischen Mystik — wir wenden uns nun ausdrücklich den Russen zu, die ja früher, wenn von Slawen die Rede war, auch schon im wesentlichen gemeint waren — ist Sinnlichkeit. Russische Mystik ist körperlicher, naturnäher als die der anderen Völker, oder mit anderen Worten, sie wird immer wieder aus der Erde, dem Heimatboden geboren und sie kann nur fortleben, weil die Natur in ihr selbst Gefühl geworden ist. Sie ist 'die Stimmung, die der russischen Erde entsteigt, dämmernd und dampfend, mit jeder Scholle, die umgeworfen wird, und die an der russischen Landschaft hängt wie Tau und Nebel, zwischen langen, langen Flußufern und weiten, weiten Flächen'. Russische Mystik ist etwas Schweres, Lastendes und auch in ihr kommt das träge zum Beharren neigende Wesen des Slawen zum Ausdruck. Sie ist 'ganz eine Mystik des Leibes, ja des Fleisches und der ihm entströmenden Seele, aber noch nicht des Geistes'. Im Vergleich mit ihr ist die Mystik anderer Völker licht und hell, in ihr regt sich schon etwas, was darauf abzielt, die Wogen dieses fließenden Gefühls zu zerteilen, und darauf hindrängt Idee zu werden. So war es schon in der indischen Mystik, die der russischen immer noch am nächsten stand, und in weit höherem Grade in der griechischen oder germanischen, die den Gedanken schon in sich schloß. Solche Ansätze, die ein Streben zum bewußten Denken, zum bewußt schaffenden Geist zu gelangen, andeuten würden, wird man in der russischen Mystik vergebens suchen, sie ist reines in sich ruhendes Gefühl, das nicht über sich hinausstrebt. Gerade diese Eigenschaft aber ist ihr größter Vorzug, befähigt sie, zu einer vertieften und vollkommenen Mystik zu werden, und gibt gleichzeitig die Gewähr, daß sie eine Quelle für eine Innenkultur bilden wird, die sich den Kulturwerten der Völker als ein neuer und sicherlich nicht als der geringste zugesellen wird. Dann erst, so glaubt Moeller, wird das russische Volk die ihm

vom Schicksal zugedachte Sendung erfüllen, die jetzt eben erst in den Umrißlinien sichtbar ist.

Die russische Mystik wurzelt in der Heimaterde, daraus erklärt sich ihre Sinnenhaftigkeit, die zweite Quelle aber, aus der sie ihre Kraft schöpft, ist das Christentum. Das Christentum ist eine geistige Macht, mit der sich jedes Volk auseinandersetzen muß, die zeitlose Kräfte der Volksseele entbindet, aber auch die Tendenz zeigt, vielversprechende Ansätze, die ihrem Wesen nicht gemäß sind, rücksichtslos zu unterdrücken. Besonders lehrreich ist das Verhältnis der germanischen Rasse zum Christentum, dem Moeller van den Bruck besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Die russische Religion ist ein Christentum besonderer Art, bedingt durch die Eigentümlichkeiten des russischen Volkstums. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er unter diesem östlichen Christentum weniger die offizielle orthodoxe Kirche verstand als eine die überkommenen christlichen Formen erfüllende mystische Grundstimmung. Christentum ist entartet, soweit es in kirchlichen Formen erstarrt ist, davon macht auch die Orthodoxie keine Ausnahme, nur jenes Christentum, das sich lebendig genug erhalten hat, um die im Volkstum noch ungeweckt liegenden Kräfte zu entbinden und den russischen Geist zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen, kann Voraussetzung und Vorstufe für eine moderne russische Religiosität werden.

Moellers Begriff der Mystik ist nicht einheitlich und fest umrissen. Schon aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß sich hier einige ihrem Wesen nach verschiedene Elemente zusammengefunden haben, deren Verschmelzung nicht restlos gelungen ist. Mystik ist bei ihm bisweilen nichts anderes als eine mythische und magische Vorstellungswelt, das Weltgefühl der Primitiven. Stellt er doch einmal, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, Mystik und Mythe nebeneinander. Daneben steht ein anderer Mystikbegriff, der eigentlich nur Naturgefühle umfaßt, unklare, verschwimmende Gefühle, die sich an alles Erdhafte, Naturhafte, besonders aber an alles, was aus der Heimaterde quillt, hängen. Und schließlich eine dritte Art, die am ehesten Anspruch darauf erheben kann, als echte Mystik zu gelten, wenn sie nämlich als Einssein des Menschen mit dem Absoluten, mit dem Schöpfungsgefühl, mit Gott, charakterisiert wird. Bemerkenswert ist aber auch hier, daß bei dieser Einswerdung von Gott und Mensch der Mensch der eigentlich aktive Teil ist, der zur Vereinigung hinstrebt. Von einer Entselbstung des Menschen, einem Aufgehen in Gott, dieser für jede Mystik so wesentlichen Eigenschaft, kann also hier keine Rede sein. Die starke Betonung des Menschen als Individuum, die Verlegung des Ausgangspunktes für die mystische Vereinigung in den Menschen zeigt deutlich, wie Moeller van den Bruck in seiner Auffassung der Mystik noch im Denken des XIX. Jahrh. befangen ist. Auch die russische Mystik zeigt die drei eben erwähnten Elemente, allerdings überwiegen in ihr die beiden ersten, während das dritte stark zurücktritt. Und auch hier müssen wir zugeben, daß dieses verfließende Gefühl, dem keine Grenzen gezogen sind, dem Geist des XIX. Jahrh. entstammt. Moeller sagt selbst, wo diese russische Mystik am klarsten in Erscheinung tritt, nachdem sie bisher latent im Volkstum geschlummert hatte: in der russischen Literatur des XIX. Jahrh. und

vor allem in den beiden Kündern einer neuen Geistigkeit, in Tolstoj und Dostojevskij.

Die russische Literatur des XIX. Jahrh. ist für Moeller van den Bruck das wertvollste aller geistigen Güter, die das russische Volk hervorgebracht hat, sie ist für ihn deshalb auch die beste Quelle, um russischen Geist und russisches Wesen kennen zu lernen, und tatsächlich hat sie nicht wenig dazu beigetragen, um seine endgültige Anschauung von Rußland und dem Osten zu formen. Wie die Kunst der italienischen Renaissance eine durchaus nationale Kunst ist und einen Blick in das italienische Volkstum tun läßt, so offenbart auch die Literatur von Gogol bis Dostojevskij die russische Seele. Er schätzt sie auch nicht einmal so sehr wegen ihrer künstlerischen Qualitäten als wegen ihres tiefen geistigen Gehalts. Doch für Moeller beginnt die große Zeit des russischen Geistes erst mit Gogol, also mit dem Anfang des naturalistischen Romans, der ja tatsächlich den Ruhm der russischen Literatur in der Welt begründet hat. In dieser Dichtung fand er Wirklichkeitsnähe, in ihr sah er nicht nur die zeitgenössische, sondern die gesamte russische Wirklichkeit in ihrem tiefsten Wesen erfaßt und dargestellt. Wirklichkeitsnähe glaubte er von jeder echten Dichtung fordern zu müssen, deshalb lehnte er Puschkin und Lermontow, die in romantischem Geist gedichtet hätten, ab. Denn Romantik war für ihn gleichbedeutend mit wirklichkeitsferner Schwärmerei.

Wenn Gogol zum erstenmal die Vielgestaltigkeit des russischen Lebens darstellte und Tolstoj das russische Dasein in seiner slawischen Ruhe und schweigenden Beharrung zeigte, so gelingt es doch erst Dostojevskij, eben dieses Leben in seiner mystischen Verinnerlichung und seiner ganzen inneren Bewegtheit zu gestalten. Dostojevskij ist die zentrale Gestalt der russischen Literatur, es ist eines seiner größten Verdienste, daß er den Russen eine Mythologie geschaffen hat. 'Die Mythologie eines Volkes ist die Verkörperung seines Urwesens in Urfiguren.' Die mythologischen Vorstellungen sind eine unerschöpfliche Quelle, aus der sich die nationalen Literaturen immer wieder erneuern können. Die Russen haben trotz ihrer reichen Volksüberlieferung kein Nationalepos, in dem das russische Wesen zusammengefaßt wäre und aus dem die spätere Literatur hätte Kraft schöpfen können. Diese Lücke füllte erst Dostojevskij aus, als er das russische Leben bis in seine letzten mystischen Tiefen enthüllte und unmittelbar aus seiner Zeit herausgestaltend seinem Volk eine besondere Mythologie der Wirklichkeit schuf. Dostojevskij ist in jeder Hinsicht modern, das moderne Leben in seiner ganzen Dämonie ist Gegenstand seiner Kunst, er schaut seiner Zeit ins Auge und bemüht sich, für die quälenden Probleme der Gegenwart eine Lösung zu finden. Darin liegt Dostojevskijs Bedeutung für unsere Zeit wie für die Zukunft.

Dostojevskij gestaltet in seinen Romanen die Gegenwart, die jedoch unter seinen Händen einen seltsamen, phantastischen und gespensterhaften Charakter annimmt. Er ist weit davon entfernt, sich mit einem nur äußerlich getreuen Abbild der Wirklichkeit zu begnügen, wohl aber zeigt er sie in ihrer ganzen mystischen Tiefe. Er bietet gleichsam das innerste Wesen der zeitgenössischen Wirklichkeit dar, aber so, daß es einen allgemein gültigen Charakter erhält und in ihm der Zug der

Ewigkeit zu spüren ist. Und wo wäre der Geist des modernen Lebens besser zu fassen, als an der eigentlichen Stätte seines Werdens, dort, wo es sich in gesteigerter Energie zusammenballt, wo die Gegensätze in unerhörter Wucht aufeinanderprallen und höchster Triumph der menschlichen Kultur unmittelbar in die äußerste Sinnlosigkeit umschlägt? — in den großen Städten. Kein Wunder also, daß das 'Dunkel der Großstadt' der Schauplatz für Dostojevskijs Romantragödien war, daß er am besten den Rhythmus der Großstadt fühlte und ihren Mythos zu gestalten verstand. Sein Genie wuchs freilich aus einem Milieu hervor, das ihn gerade zur Erkenntnis solcher Erscheinungen des zeitgenössischen Lebens besonders geeignet machen mußte. Lebte er doch in Petersburg, jener Großstadt, die er selbst als abstrakt bezeichnete, die ohne natürliche Voraussetzungen nach dem Willen eines Despoten als russische Hauptstadt über finnischen Sümpfen erbaut worden war. Als Ausfallstor nach dem Westen gedacht und künstlich mit oft falsch verstandenem westlichen Geist angefüllt, mußte sie in Gegensatz geraten zu dem weiten in sich beharrenden Rußland. So entstand ein eigentümliches Gebilde, das in seiner Wurzellosigkeit und seinem Getrenntsein vom lebendigen Volkstum in der ganzen Welt nicht seinesgleichen hatte. 'Es lag immer ein Fluch über der Stadt: Erbe einer großen Bestimmung auf unsicherem Grunde zu sein, in Entwurzelung und Ziellosigkeit.' 'Ein Nebel von Beängstigung, Verhängnis und Unseligkeit liegt über dieser Stadt.' Dieses Petersburg hatte Dostojevskij vor Augen, als er sein Gemälde der modernen großstädtischen Zivilisation entwarf. Und es wurde ein düsteres Bild — Moeller van den Bruck glaubte es als Strindbergische Wirklichkeit bezeichnen zu können — ein Dasein zwischen Sünde, Verbrechen und Tod, mit Menschen, die verdorben und haltlos einander zur Qual zu leben scheinen. Es ist fast, als ob hier wirklich der Geist des Bösen herrscht, jene geheimnisvolle Macht, um deren Ergründung sich Dostojevskij zeitlebens bemühte, eine der Urkräfte der Menschenseele, die nicht mit vernünftigen Erwägungen zu fassen und aller Vernunft durchaus entgegengesetzt, als abgrundtiefe Bosheit und Dämon der Zerstörung und des Widerspruchs schon durch ihr bloßes Vorhandensein allen Fortschrittsglauben ad absurdum führt. Dieser ganzen Atmosphäre der Großstadt entsprechen auch die Menschen, die darin wohnen: Tagein, tagaus wälzt sich ein grauer Menschenstrom durch die Straßen der Stadt, und ebenso grau und unscheinbar und ohne Persönlichkeit ist auch der einzelne Mensch, der sein kleines Leben unbemerkt und gedrückt im Schatten der Masse verbringt. Außer Dostojevskij hat nur noch ein Dichter diese dekadente Grundstimmung des Großstadtmenschen klar erfaßt, nämlich Edgar Allan Poe, wenn er in seinem 'Mann der Menge' diesen ruhelosen, aber auch ausdruckslosen Menschen, der immer die Gesellschaft der anderen sucht, weil ihm ein geheimnisvolles, schweres Schuldgefühl das Alleinsein zur Qual macht, darstellt. Aber Dostojevskij hat etwas vor Poe voraus, er sah nicht nur diese apokalyptische Stimmung, er erkannte auch klar, daß der Großstadtmensch zugleich der Pionier der neuen Zeit ist. Er ist Pionier und Märtyrer zugleich. Die Großstadt schafft die moderne Lebensform, Generationen um Generationen werden auf dem Kampfplatz eingesetzt, sie werden verbraucht und wieder neue treten an ihre Stelle. Der Groß-

stadtmensch ist der Schöpfer, er ist aber auch das Opfer der neuen technischen Kultur. Moeller van den Bruck hat ja die Entwicklung der europäischen Kultur, die mit dem Aufschwung der Technik einsetzte, immer bejaht, wenn er sich natürlich auch über die mannigfachen Schäden, die sie mit sich brachte, im klaren war. Er sah die Möglichkeiten, die sie bot, und hinter all seinem Denken stand immer die große Hoffnung, daß diese mechanisierte, technische Welt doch noch einmal den Weg zum Geist finden würde. Wir verstehen nun, weshalb er in Dostojevskij gerade den modernen Dichter so hoch schätzte. Er war der festen Überzeugung, daß man das Zeitlich-Gegenwärtige erst bis auf den Grund ausgeschöpft und seinen Mythos erfaßt haben müsse, ehe man zum Ewig-Gültigen vordringen könne. Keine Epoche besteht für sich selbst oder kann von sich aus beginnen, sie baut immer auf den alten ewiggültigen Werten auf — es ist Moellers konservative Grundhaltung, die ihn daran nicht zweifeln läßt — wohl aber kann man von der Gegenwart aus diese mystischen, verborgenen Werte erhellen.

Der eigentliche zentrale Gedanke in Dostojevskijs Ideologie und zugleich der Ausgangspunkt für seine heftige Kritik an den Idealen des Westens ist das Problem des Menschen überhaupt, wie es sich ihm darstellte. Es ist sein großes Verdienst, daß er dieses Problem wieder in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung rückte, es in seinen Tiefen faßte und einer ganz neuen Lösung zuzuführen suchte. Der Mensch in seiner Lebensfülle war dem auf andere Ziele gerichteten Denken des XIX. Jahrh. so völlig aus dem Gesichtskreis entschwunden, daß er erst wieder entdeckt werden mußte. Diese Tat der Wiederentdeckung wird für den Europäer für immer an die Namen Tolstoj und Dostojevskij geknüpft bleiben — und mit Recht, soweit es sich eben um das europäische Denken handelt. In Rußland freilich war die Überlieferung niemals unterbrochen worden, und namentlich in den Kreisen der Slawophilen hatten sich solche Ideen wirksam erhalten. Schon frühzeitig setzt die russische Kritik an der westlichen Philosophie und Wissenschaft ein, die es aus eigener Kraft unternahm, mit Hilfe des rationalen Denkens ein geistiges Reich zu schaffen, die das Leben selbst in ein System preßte, dem sie auch den abstrakt gefaßten Menschen einordnen wollte. Diesen Anschauungen setzten die Russen ihre eigenen Ideen vom lebendigen im Christentum und eigenen Volkstum wurzelnden Menschen, der die Möglichkeit haben müßte, sich unabhängig von willkürlich zurechtgelegten Theorien und Systemen seine Wirklichkeit selbst zu schaffen, entgegen. Der Westen wurde auf diese russische Idee vom lebendigen Menschen erst aufmerksam, als Risse im Gefüge der europäischen Kultur den Blick für die Werte fremder Völker schärften und als Tolstoj und Dostojevskij für dieselbe Idee mit der ganzen Macht ihrer Persönlichkeit eintraten und als besonders der letztere ihr eine monumentale und durchaus selbständige Ausdeutung zu geben verstand.

Wir erinnern uns, daß Moeller van den Bruck in einem seiner ersten Werke die Geschichte der deutschen Kultur als deutsche Menschengeschichte darstellte, also nicht als Geschichte der allgemeinen Ideen, sondern der Menschen von Fleisch und Blut, die diese Ideen erst verwirklichen. Es ist möglich, daß sich Moellers Anschauung vom lebendigen Menschen als dem Träger der Kultur mit unter dem

Einfluß der Dostojevskij-Lektüre herausbildete, sicher ist jedenfalls, daß er die Bedeutung, die diesem Gedanken im Werk des russischen Dichters zukommt, klar erkannt hat. Dostojevskij hat, so meint Moeller van den Bruck, nachdem er in seiner Jugend ein Anhänger der westlichen Theorien des Sozialismus gewesen war, sich ganz der Idee des Menschen hingegeben. Die entscheidende Wendung fällt in die Jahre, die er im Zuchthaus in Sibirien verbrachte, wo er gerade in den Verbrechern den Menschen, wie er lebte, entdeckte und, wir fügen hinzu, wo er den ursprünglich guten Menschen entdeckte. Denn mochte er noch so sehr dem Ursprung des Bösen in der Seele nachgrübeln, mochte er auch in seinen Romanen eine Wirklichkeit von Elend und Bosheit darstellen, er glaubte doch an das Gute im Menschen. Erst als er in Sibirien mitten unter Verbrechern als Gleicher unter Gleichen lebte, erkannte er, welch tiefe und starke Naturen es doch im russischen Volke gab, und erst hier ging ihm der Eigenwert der menschlichen Persönlichkeit auf, der sich nicht wissenschaftlich bestimmen oder durch Formeln ausdrücken läßt. Der Mensch ist der eigentliche Zweck der Geschichte und der ganzen Zivilisation, die beide erst durch ihn ihren eigentlichen Sinn und ihre Rechtfertigung erhalten. Im lebendigen Menschen aber findet er den einzig wahren Wert, den er der westlichen Wissenschaft entgegenhalten kann, der ihm aber auch die Augen über ihren tatsächlichen Charakter öffnet und ihm die Waffen liefert für seinen Kampf gegen alle westlichen Ideen. So kämpft er gegen den Liberalismus, der nur den Begriff einer abstrakten Menschheit kennt und darüber den einzelnen Menschen nicht sieht, der sich in einer sentimentalen Liebe zur Menschheit nicht genug tun kann und an der Not des einzelnen achtlos vorübergeht. Er kämpft auch gegen den Sozialismus, der auf Grund willkürlich erdachter Theorien das Paradies auf Erden schaffen will, in Wirklichkeit aber den Menschen in sein System pressen und seiner Freiheit berauben müßte. Und er kämpft schließlich gegen den zersetzenden Nihilismus, in dem er eine Ausgeburt eines entwurzelten, vom Volkstum abgelösten Intellektualismus und zugleich die gefährlichste aller dieser wirklichkeitsfernen Theorien sieht. Allen diesen Systemen und Theorien, in denen er eine Vergewaltigung der menschlichen Persönlichkeit erblickt, will Dostojevskij begegnen, indem er sich liebevoll dem einzelnen lebendigen Menschen zuwendet. Es wäre eine grundfalsche Lebenshaltung, wollte man den Mitmenschen nur als Objekt des Erkennens ansehen, den Beziehungen von Mensch zu Mensch muß eine aufopfernde Liebe zugrunde liegen, sie muß von der Sorge um das Wohl des Nächsten und der Hintansetzung des eigenen Ichs bestimmt sein. Es ist die große Fähigkeit des russischen Volkes, diese mitleidige und tätige Liebe zum Nächsten verwirklichen zu können, sie entspringt zutiefst seinem im Leiden geprägten Wesen, sie entspringt aber auch seinem nur ihm eigenen Christentum. Denn das Christentum, in dessen Mittelpunkt mehr als dies bei den westlichen Konfessionen der Fall war, die lebendige Gestalt des Gottmenschen Jesus Christus selbst stand, war für ihn erst die Erfüllung und Vollendung des russischen Wesens. Das Christentum war es, was den Russen, so meint Dostojevskij und mit ihm Moeller van den Bruck, zum Menschen an sich, oder wie der Kritiker Nötzel sagte, zum 'voraussetzungslosen' Menschen machte, der seiner Ichsucht ent-

sagt hatte, es war auch die Wurzel seines Allmenschentums. Dieses Allmenschentum und mit ihm den russischen Christus den übrigen Völkern zu bringen, das ist eine der Hauptaufgaben der Russen.

Wir haben Moeller van den Brucks Anschauungen über slawisches und insbesondere russisches Wesen dargelegt, sind dann auf Dostojevskij zu sprechen gekommen, in dem er ja den hervorragendsten Vertreter des russischen Geistes sieht, um schließlich noch kurz die kulturelle Sendung des Ostens zu streifen. Es ergibt sich nun die Frage, wie weit das Bild, das er entwirft, der Wirklichkeit entspricht und inwiefern es etwa von Zeitströmungen beeinflußt ist. Rußland ist das Land der Mystik. Jahrhundertelanges Leiden hat dieses Volk so demütig gemacht, hat es gelehrt, auf die Güter dieser Welt zu verzichten. Es trägt still und ergeben sein Kreuz, hat sich ganz in sein Inneres zurückgezogen und eine tiefe, eigenartige Mystik entwickelt, die es befähigt, der Welt einst das erlösende Wort zu sprechen und ihr seinen eigenen Heiland zu geben. In diesen und ähnlichen Gedanken tritt uns eine bestimmte Auffassung entgegen, die Idee vom 'heiligen Rußland', deren fanatischer Verkünder kein anderer als Dostojevskij war und die gerade durch seine Vermittlung den Weg nach dem Westen fand. Das ist jenes heilige Rußland, von dem einst Tjutschew sang:

'Mit der Kreuzeslast beladen
Hat dich, Heimat, allerwegen
Schon in Knechtsgestalt durchwandert
Unser Herr mit seinem Segen.'

Denn dieses Rußland ist bei all seiner Bescheidenheit überzeugt, den wahren Christus zu besitzen, den es den anderen Völkern bringen will, es ist auch überzeugt, aus seiner Mitte den wahren Menschen, den All-Menschen hervorbringen zu können. Wir wissen heute, daß die Idee vom heiligen Rußland eben nichts weiter als eine Idee war, der nichts Wirkliches entsprach, ein Hirngespinst und Wunschtraum weltfremder Intellektueller, und daß sie kläglich versagte, als sie in den Stürmen der Bolschewistenzeit ihre Tragfähigkeit erweisen sollte. Moeller van den Bruck glaubte allerdings, daß aus den Greueln der Revolution dieses mystische und geistige Rußland, wie es Dostojevskij ersehnt hatte, in um so strahlenderem Glanze erstehen würde. Seine Hoffnung hat sich nicht erfüllt und konnte sich auch nicht erfüllen. Ist aber einmal die Zeitgebundenheit dieser Idee erwiesen, so fällt damit auch die russische Mystik und die Vorstellung vom russischen Christus, der die Welt erlösen soll. Wir haben schon oben Moellers Begriff der russischen Mystik analysiert und gefunden, daß sie ein vager, fließender Gefühlszustand ist, in dem aber Elemente ganz verschiedener Art zusammengeströmt sind. Und ebenso konnten wir feststellen, daß er das Wesen der russischen Religiosität im allgemeinen und des russischen Christentums im besonderen gerade im Fehlen jeder kirchlichen Bindung, im Verzicht auf äußere Symbole und in einer gesteigerten Innerlichkeit sieht. Bei näherem Zusehen erkennen wir, daß diese vage mystische Stimmung wie dieses unkirchliche, innerliche Christentum nichts anderes ist als das individualistische, in die Seele des einzelnen Menschen verlegte religiöse Gefühl,

das, dem Geist des XIX. Jahrh. entsprossen, die Auflösung und Säkularisation jeder echten Religiosität, die etwas durchaus Konkretes ist und Bindung bedeutet, darstellt. Da für Moeller van den Bruck Dostojevskij der Repräsentant des russischen Geistes überhaupt ist, gelten diese kritischen Bemerkungen nicht allein für seine Anschauung vom russischen Wesen, sondern auch für seine Dostojevskij-Auffassung. Moeller van den Bruck sah nicht so tief in die Abgründe der chaotischen Seele Dostojevskijs hinein wie etwa Robert Saitschik oder Mereschkovskij, er sah auch nicht sein gigantisches und verzweifeltes Ringen um Gott wie etwa Thurneysen und er sah auch nicht die von dem Russen so tief empfundene und ersehnte religiöse Gemeinschaft wie etwa Guardini oder Berdjajew. Aber für eine Seite des Dostojevskijschen Wesens hatte er einen schärferen Blick als alle übrigen Kritiker, nämlich für Dostojevskij den Politiker, und mehr noch, er wußte seine politischen Gedanken auch aufzunehmen, weiterzuentwickeln und fruchtbar zu machen.

Moeller van den Bruck war überzeugt, daß das Höchste, was ein Volk hervorbringen kann, seine geistigen Werte sind, er wußte aber auch, daß diese eine politische Wirklichkeit zur Voraussetzung haben müssen. Als er daran ging, die Kulturwerte der Deutschen zu klären, schien das Reich noch für alle Zeiten gesichert zu sein, doch von Jahr zu Jahr verdüsterte sich der politische Horizont immer mehr und auch Moeller van den Bruck sah nun ein, daß die Zeit nicht mehr fern war, da die Deutschen ihre politische Wirklichkeit aufs neue mit den Waffen in der Hand würden verteidigen müssen. So kam es, daß für ihn die Politik an die erste Stelle rückte, ohne daß er sich allerdings damit begnügen wollte, die jeweilige Lage einfach zu beurteilen, er verfolgte vielmehr immer das Ziel, die Nation auf Irrwege und daraus drohende Gefahren aufmerksam zu machen und ihre Gedanken in bestimmte Bahnen, die er für die richtigen hielt, zu lenken. Diese Blickrichtung auf das Politische hin, die, wie wir schon feststellen konnten, bei Moeller immer da war, bestimmte schon den 'Preußischen Stil', der zu Anfang des Krieges entstand, und sie trat um so stärker hervor, als durch den unglücklichen Ausgang des Weltkrieges die Lage des deutschen Volkes in der Tat hoffnungslos geworden war. Solchen Zielen sollte der 'Juni-Klub' dienen, in dem sich im J. 1919 eine Anzahl Gleichgesinnter zusammengeschlossen hatte und dessen geistiger Mittelpunkt Moeller van den Bruck war. Max Hildebert Boehm, der dem Kreis selbst angehörte, hat in seinem Buch 'Ruf der Jungen', 'Korporativismus und Führerprinzip für die Innenpolitik, Grenzkampf als Gesetz des äußersten Widerstandes und Blick auf den Osten' als die Gedanken, die den politischen Erörterungen zugrunde lagen, angegeben. Sie waren als Grundpfeiler gedacht, auf denen sich das Gebilde einer neuen deutschen Sendung erheben sollte. Bemerkenswert war vor allem, welche Bedeutung man den Ostfragen beimaß und mit welcher Aufmerksamkeit man alles, was jenseits der deutschen Ostgrenze vor sich ging, verfolgte. In der Wochenschrift 'Das Gewissen', die die Gedanken des Klubs in weitere Kreise tragen sollte, wurden die Ostprobleme immer wieder erörtert. Immer wieder wird über die Tagesereignisse in der Sowjetunion berichtet, wird ihre außen- und innenpolitische Lage beurteilt, wird das

Wesen des Bolschewismus untersucht und auf die Gefahr, die er für Europa und namentlich für Deutschland bildet, hingewiesen. Aber nicht genug damit, man beobachtet genau, was in den östlichen Randstaaten, in Polen, der Tschechoslowakei, in Südosteuropa, vorgeht, und wendet sich mit besonderer Teilnahme den Schicksalen der Auslanddeutschen, die in diesen Staaten als Minderheiten leben, zu. Und man fragt immer, wie sich diese Neugruppierungen auf die politische Lage Deutschlands auswirken und wo sich hier etwa Möglichkeiten ergäben, die Deutschland in seiner so schwierigen Lage förderlich sein könnten.

Moeller van den Bruck hatte, gestützt auf die Kenntnisse, die ihm die russische Literatur des XIX. Jahrh. vermittelte, das geistige Antlitz Rußlands zu ergründen versucht und hatte es dann im wesentlichen mit den Augen Dostojevskijs und seiner Interpreten gesehen. In dem Maße aber, wie für ihn die Probleme der Lebenswirklichkeit eines Volkes und des Zusammenlebens der Völker in den Mittelpunkt des Interesses traten, wurde auch sein Blick gegenüber allen Fragen des Ostens kritischer und nüchterner. Hierbei haben freilich zwei Tatsachen entscheidend mitgewirkt, die nicht übersehen werden konnten: der Weltkrieg, den Rußland offensichtlich als Expansionskrieg führte, was so gar nicht zur Vorstellung von dem friedfertigen, nach innen gerichteten russischen Volk passen wollte, und die bolschewistische Revolution, die jeglichem Allmenschentum und aller mystischen Religiosität einen Schlag ins Gesicht versetzte. Ausschlaggebend aber war hier die Sorge um das Schicksal Deutschlands. Moeller van den Bruck stand schon lange der Kultur der westlichen Völker kritisch gegenüber. Schon in dem 1906 erschienenen Werk 'Die Zeitgenossen' unterschied er zwischen alten und jungen Völkern, alten, eben den westlichen Völkern, die ihre Kulturmission bereits erfüllt hatten, und jungen, zu welchen er den Osten und Deutschland rechnete, deren Sendung noch der Erfüllung harrte. Als das deutsche Volk infolge seiner Niederlage gänzlich auf sich gestellt und aller Willkür preisgegeben war, richtete er seine Blicke um so begieriger nach Osten, um doch irgendwelche Möglichkeiten zu entdecken, die dem zukunftslos gewordenem Volk einen Ausweg und eine Hoffnung gewähren konnten. Das war um so erklärlicher, als die durch den Weltkrieg neu ausgerichteten geistigen und politischen Fronten, besonders aber die im Osten liegenden, noch nicht gefestigt waren und sich vielfach überhaupt erst ahnen ließen. Was man damals vom Osten alles erwartete, zeigt ein Aufsatz von Max Hildebert Boehm 'Ostorientierung' (Gewissen 1919, Nr. 14): 'Osten ist Möglichkeit, Westen ist Schicksal. Westen ist Vergangenheit, Osten ist Zukunft, Westen ist Erinnerung und Osten ist Hoffnung. Und heute liegen die Dinge so, daß Westen Not und Osten Hilfe ist. 'Deshalb erschien es für Moeller van den Bruck fast wie der Beginn eines neuen Abschnittes in der deutschen Geschichte, als die Weltwirtschaftskonferenz in Genua Deutschland und Rußland zum erstenmal in gemeinsamer Front zeigte und als es zur Unterzeichnung des Rapallo-Vertrages kam. Wenn ihm auch das Zustandekommen des Vertrages mehr auf die Tatkraft der Russen als die der deutschen Diplomatie zurückzugehen schien und ihm andererseits auch klar war, daß für den Augenblick sich an der politischen Lage Deutschlands kaum etwas ändern würde, so begrüßte er

den Vertrag doch, weil er zum erstenmal Deutschland an der Seite des 'jungen' Ostens zeigte. Er begrüßte ihn, obwohl er genau wußte, daß ein Zusammengehen mit dem Bolschewismus unmöglich war. Allerdings hatte er immer noch nicht den Glauben aufgegeben, daß sich nach dem bolschewistischen Experiment doch wieder ein konservatives Rußland, das an die Werte der Vergangenheit anknüpfen könnte, herausbilden würde. Anzeichen für diese Umwandlung glaubte er damals schon zu erkennen und tatsächlich war die Neue ökonomische Politik Lenins, die immerhin eine Wendung zur Privatwirtschaft bedeutete, eben erst verkündet worden. Der Wert des Vertrages lag für ihn hauptsächlich in zwei Tatsachen: darin nämlich, daß nun neben die bisherige französische Politik, die sich für ein starres Festhalten am Versailler Vertrag einsetzte, und die englische, die einen mehr vermittelnden Standpunkt einnehmen wollte, eine dritte 'deutsch-russische' Gruppierung trat, welche die Interessen der von der Völkergemeinschaft ausgeschlossenen Nationen zur Geltung brachte und für Deutschland die Möglichkeit zur Wiedergewinnung seiner Handlungsfreiheit bot. Außerdem ergab sich hier eine Gelegenheit, die eine Wiederaufnahme der östlichen Sendung des deutschen Volkes ermöglichte.

Worin besteht nun die deutsche Sendung im Osten? — Seit Beginn der deutschen Geschichte, so führt Moeller aus, treffen wir immer wieder auf zwei Aufgaben, die das deutsche Volk vorwiegend beschäftigten: die eine ist die Idee des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und die Gewinnung Italiens, die andere, die Kolonisation der östlichen von Slawen besiedelten Gebiete. Wenn die erste Idee und der damit verbundene Kampf um Gebiete, die doch nicht zu halten waren, ihren Ursprung eher der deutschen romantischen Seele verdankte, so war nach der Meinung Moellers die Kolonisation des Ostens Realpolitik und entsprach den tatsächlichen Bedürfnissen des Volkes. Italien und der Osten waren die beiden Pole, zwischen welchen sich das deutsche politische Leben im Mittelalter abspielte und der Streit zwischen Friedrich Barbarossa und Heinrich dem Löwen ist nur ein Symbol für einen Gegensatz, ein Auseinanderstreben nach zwei Richtungen, das jahrhundertelang zu spüren war. Diese Gewinnung der ostelbischen Gebiete gab dem deutschen Volk nicht nur den nötigen Lebensraum, sie bewirkte auch, daß die Deutschen von jetzt an zwei geistigen Welten angehörten, und sie schuf vor allem den deutschen Kolonistentyp, der im Gegensatz zum deutschen Westen, wo das Leben bereits gesichert verlief, sich sein Dasein erst erkämpfen und erarbeiten mußte, einen harten, genügsamen, an Selbstzucht gewöhnten Menschen, dessen hervorragendste Charakterzüge sein Pflichtgefühl und der Wille zu Kampf und Tat war.

Bei ihrem Vordringen nach Osten mußten die Deutschen notwendig auf das russische Volk treffen, das in ganz ähnlicher Weise nach zwei Richtungen vorzustoßen suchte. Wenn seine natürliche Sendung in Asien lag, so war man doch seit Peter dem Großen bemüht, sich dem Westen anzupassen, um dann selbst gegen den Westen zum Angriff vorzugehen, die Landesgrenzen immer weiter vorzuschieben und schließlich auch in die europäische Politik einzugreifen. Diese Politik mußte notwendig scheitern, da sie nur eine Politik der Zaren war, ohne daß hinter

ihr ein für diese Aufgabe hinreichend vorbereitetes Volk stand, und sie ist auch, so meinte Moeller van den Bruck, im Weltkrieg tatsächlich gescheitert. Auf diese Weise gingen Rußland die Ostsee und die westlichen Provinzen verloren, der Weg nach Konstantinopel wurde ihm versperrt, und notgedrungen wurde es nach Asien und auf seine eigentliche Aufgabe, die Sammlung seiner Völkerschaften im Innern des ungeheuren Reiches, verwiesen. Hier glaubte Moeller den Punkt gefunden zu haben, wo die deutsche Sendung im Osten wirksam werden konnte. Sie sollte darin bestehen, die Völker, die durch den Rückzug Rußlands ihre Freiheit wiedererlangt hatten, um die deutsche Idee zu scharen, darüber hinaus aber ein freundschaftliches Verhältnis zu Rußland selbst zu pflegen und so ein starkes nach Osten ausgerichtetes Mitteleuropa unter deutscher Führung zu schaffen, das den englischen und französischen Machtgruppierungen erfolgreich entgegentreten konnte. Er dachte dabei natürlich auch an eine wirtschaftliche Durchdringung dieser industriearmen Länder, aber ausschlaggebend war für ihn, daß es den Deutschen gelingen müßte, den Osten in deutschem Geist zusammenzufassen, wie er ja überhaupt die Zusammenfassung der geistigen Werte der Völker als eigentlich deutsche Sendung in der Welt bezeichnete. Dem deutschen Reiche aber würde diese Sammlung des Ostens unter deutscher Führung die Möglichkeit geben, als eigentlich kontinentale Macht Europas, als Repräsentant des europäischen Gedankens auch nach außen hin aufzutreten und so auch diese Sendung, die ihm schon vermöge seiner geographischen Lage im Herzen des Erdteils zukommt, zu erfüllen. Aber abgesehen von all dem, würden sich diejenigen Völker zusammenfinden, die noch nicht zur vollen Entfaltung kommen konnten und immer noch den wahren Ausdruck ihres eigenen Wesens suchen. In der 1919 erschienenen Schrift 'Das Recht der jungen Völker', die zur Verteidigung Deutschlands geschrieben war, hat Moeller van den Bruck seine Theorie der alten und jungen Völker eingehend dargelegt. Er glaubt, zwei Gruppen von Völkern unterscheiden zu können, die alten Völker, deren kulturelle Leistungen der Vergangenheit angehören, die sich heute nur auf die Sicherung des längst Erworbenen beschränken und keine Hoffnung für die Zukunft sind, und die jungen Völker, die immer noch in Möglichkeiten leben, welche dereinst verwirklicht werden sollen. Man erkennt die jungen Völker zunächst an einem rein biologischen Merkmal, ihrer hohen Geburtenzahl, die ihr Recht auf einen hinreichenden Lebensraum begründet, aber auch in einer gesteigerten Leistungsfähigkeit und schließlich einer Problematik, die in den Äußerungen ihres Volkstums immer wieder sichtbar wird. Wenn nun mit den alten Völkern besonders die westlichen Länder Frankreich und England gemeint waren, so rechnete Moeller zu den jungen Völkern die Deutschen, und unter ihnen namentlich die Preußen, und die östlichen Völker, die Russen inbegriffen. Der Weltkrieg war nichts weiter als der Versuch der alten Völker, ihre Vormachtstellung zu erhalten und die emporstrebenden jungen Nationen in ihrem Aufstieg zu hindern. Dadurch, daß es ihnen gelang, junge Völker selbst für ihre Sache fechten zu lassen, fiel die Entscheidung noch einmal zu ihren Gunsten aus. Trotzdem ist nach Moellers Überzeugung gerade durch den Weltkrieg erst klar geworden, wie die Fronten eigentlich stehen; es ist auch klar

geworden, daß der Westen Alter und der Osten Jugend bedeutet und daß darum Deutschlands Zukunft nur in der Hinwendung zum Osten liegen kann.

Wir sind damit wieder bei der Auseinandersetzung zwischen Westen und Osten angelangt, einem der Grundgedanken im Werk Moellers überhaupt. Moeller hat seit jeher, namentlich im Hinblick auf das deutsche Volk den Wert einer eigenständigen Kultur betont, er sah allerdings ein, daß eine Anknüpfung an die von anderen Völkern geschaffenen Kulturwerte, sei es nun die Antike oder das Christentum oder die Kulturgüter der westlichen Länder, unerläßlich war, doch dürfen sie nur dazu dienen, die Kräfte der eigenen Nation frei zu machen und dürfen unter keinen Umständen so weit das Übergewicht erlangen, daß die im eigenen Volkstum vorhandenen Werte unterdrückt werden. Das deutsche Volk hat mannigfache Kultureinflüsse in sich aufgenommen, ist ihnen bisweilen erlegen, um sie dann aber seiner Eigenart anzupassen. Wirklich gefährlich wurden ihm die Ideen der westlichen Völker, die es besonders im XIX. Jahrh. in ihren Bann zogen. Moeller hat in seinem letzten großen Werk, dem 'Dritten Reich' an diesen Idealen, die er für den Zusammenbruch Deutschlands im Weltkrieg verantwortlich machte, die schärfste Kritik geübt. Das große Interesse, das er an Rußland und seiner Geschichte nahm, war nicht zum wenigsten dadurch bedingt, daß er auch hier eine ganz ähnliche Lage vorfand. Denn seit durch Peter den Großen Rußland dem Westen erschlossen worden war, strömten ununterbrochen westliche Ideen ein, die zum Zwiespalt zwischen einer dünnen europäisch gebildeten Schicht und den breiten Massen des Volkes führten, die den Staat untergruben und schließlich die bolschewistische Revolution verursachten. Diese Auseinandersetzung mit den westlichen Kultureinflüssen bewegte namentlich die Geister im Rußland des XIX. Jahrh. stark, sie war eines der Hauptthemen der großen russischen Literatur und zeigte, was dem Westen selbst erst viel später zum Bewußtsein kommen sollte, wie problematisch die Grundlagen der europäischen Kultur waren. Moeller van den Bruck sah, wie ähnlich das russische Schicksal dem deutschen war, er sah aber auch, wie sich das russische Volk gegen den Westen zur Wehr setzte, und suchte daraus für Deutschland seine Lehren zu ziehen. Schon unter Peter dem Großen gab es ja eine konservative Partei, die allen Reformen feindlich gegenüberstand, aber erst im XIX. Jahrh. schuf sich diese Gruppe Gehör, als die Slawophilen die Rückkehr zur alten russischen Kultur predigten und Dostojevskij diese Anschauung weit über die Grenzen des Reiches hinaus bekanntmachte.

Wenn Dostojevskij von Politik sprach, meinte er damit zunächst Rußland. Aber Moeller van den Bruck sieht ganz richtig, daß die außenpolitischen Fragen, die er erörtert, ja doch auch immer Deutschland betreffen, während es sich in der Innenpolitik um die Probleme von Konservativismus und Kommunismus, von Klerikalismus, Sozialismus und Liberalismus handelte, die gerade auch seine Zeit stark bewegten, 'die Dostojevskij bereits auf die zeitliche Plattform gestellt hat, auf der wir heute um ihre Lösung ringen.' Es ist ein nur zu begreifliches Mißverständnis, meint er, wenn man in Dostojevskij immer den Revolutionär sah, in Wahrheit war er aber schon damals, als er an der Petraschewzen-Verschwörung teilnahm und als er den Raskolnikow schrieb, im tiefsten Wesen konservativ.

Um Moellers Einstellung richtig begreifen zu können, ist es nötig, seinen Begriff 'Revolutionär', an dem klar erkennbar ist, daß ihm die verhaßte Novemberrevolution ihre Züge lieh, näher zu umschreiben. Revolutionär sein, heißt demgemäß für ihn: auf Grund einer Doktrin ein aus Tradition herausgewachsenes Staatswesen stürzen wollen. Revolution gebärdet sich als Geist, entspringt aber nur den sinnlich-tumultuarischen Neigungen der Menschen. Revolution kann nur auflösen, nichts Neues schaffen, sie führt zum Sieg des brutalen Egoismus und zum Kampf aller gegen alle. In diesem Sinne ist Dostojevskij in der Tat niemals Revolutionär gewesen. Allen diesen Revolutionären, Nihilisten und Liberalen, die er sämtlich für Doktrinäre ansah, stellte er, wie Moeller meinte, seine konservative Idee entgegen, die auf Menschenkenntnis und Volkskenntnis beruhte. In Sibirien hatte er das lebendige Volk und den lebendigen Menschen kennen gelernt und erfahren, daß die im Volkstum ruhenden Werte die einzigen sind, die einen Staat tragen können, daß aber die Rechnungen aller Theoretiker falsch sein mußten, da sie Volk und Mensch übersahen. Dieser erbitterte Kampf gegen die westlichen Ideen, die für sich das alleinige Daseinsrecht beanspruchten und jedes konservative und religiöse Denken verächtlich zu machen suchten, gab ihm die Berechtigung, von sich zu sagen, er sei Revolutionär aus Konservativismus.

Dostojevskij hat einen ähnlichen politischen Kampf gekämpft wie fünfzig Jahre später Moeller van den Bruck. Alle die Gedanken, die im „Dritten Reich" tief durchdacht und breit ausgeführt, eine Auseinandersetzung mit den Mächten der deutschen Innenpolitik um 1920 darstellen, sind in irgendeiner Form schon von Dostojevskij gedacht worden. Moellers Grundhaltung ist dieselbe wie die Dostojevskijs, auch die Feinde, gegen die er zu kämpfen hat, sind noch die gleichen: Liberalismus und marxistischer Sozialismus (und freilich auch reaktionäre Beschränktheit). Ganz ähnlich wie seinerzeit der russische Dichter setzt er diesen einem fremden Geist entstammenden Mächten seinen revolutionären Konservativismus und einen dem deutschen Wesen entstammenden Sozialismus entgegen.

Wir versuchten die östliche Ideologie Moellers darzustellen, soweit dieses im Rahmen eines kurzen Aufsatzes überhaupt möglich ist, versuchten ihm auf den oft verschlungenen Wegen, die ihn zu seinem Glauben an die Sendung des Ostens führten, zu folgen und konnten fast immer feststellen, daß Gedanken, die auf den ersten Blick bizarr erschienen, sofort einen tiefen Sinn bekamen oder doch verständlich wurden, wenn man sie im Gesamtzusammenhang seines Werkes betrachtete. Für Moeller van den Bruck ist Dostojevskij die zentrale Figur der östlichen, d. h. der russischen Geistigkeit, in ihm verkörpert sich gewissermaßen das ganze Rußland und Volkscharakter, kulturelle Sendung, Religiosität, ja sogar Innen- und Außenpolitik der Russen werden mit Dostojevskijs Augen gesehen. Aber eben die Hingabe an diesen Dichter, der unbedingte Glaube an die Allgemeingültigkeit seines Wortes und überhaupt das Bestreben, seine Erscheinung nur als mystischen Ausdruck des russischen Wesens selbst zu nehmen, zeigt uns, wo wir Moellers Anschauungen einzuordnen und wie wir ihre objektive Gültigkeit zu werten haben. Auch Moeller van den Bruck war ja ein Kind der Vorkriegszeit, die bei aller äußeren

Ruhe in einer apokalyptischen Erwartung eines kommenden Unheils dahinlebte, die sich unbefriedigt von den Idealen des Liberalismus und eines westlichen Rationalismus abwendete und krampfhaft nach einem Künder neuer Werte Ausschau hielt — und sie entdeckte Dostojevskij, dessen östliches Christentum und Allmenschentum Rettung zu verheißen schien. Als aber Deutschland durch das Inferno des Weltkrieges gegangen war und gedemütigt am Boden lag, da war es wieder Dostojevskij, der durch seine Apotheose des Leidens, seine Lehre von der Erhöhung der Erniedrigten und Beleidigten und den ständigen Hinweis auf das Reich 'in uns' der deutschen Schwäche eine nur allzu billige Rechtfertigung gewährte. Wir wissen heute, daß diese Bezauberung durch Dostojevskij eine Flucht vor der Wirklichkeit in eine träumerische und gerührte Untätigkeit war, ein Sichversenken in die nebelhafte Mystik eines Allmenschentums, für dessen Verwirklichung jegliche Voraussetzung fehlte. Diese Wertschätzung Dostojevskijs aber veränderte die Einstellung zum Osten insofern, als man glaubte, daß die Slawen und ihre Kultur wirklich dem entsprächen, was Dostojevskij mit seiner gewaltigen Beredsamkeit dargestellt und was in merkwürdiger Übereinstimmung schon Herder ausgesprochen hatte. Wohl sind Moellers Gedanken die eigenwilligen Ideen eines einzelnen, der sich mit der östlichen Welt auseinanderzusetzen suchte, und sie charakterisieren schließlich auch das Gedankengut des Kreises, dessen Mittelpunkt er war, und der in den ersten Jahren nach dem Kriege immerhin eine Rolle im politischen und geistigen Leben der Nation gespielt hatte, wie auch jene östliche Ideologie, deren Kern und Ursprung sie bilden — aber darüber hinaus sind sie doch ein beredtes Zeugnis für die Art und Weise, wie der gebildete Vorkriegsdeutsche mit den quälenden Problemen des Ostens fertig zu werden suchte. Und doch würden wir Moeller van den Bruck in keiner Weise gerecht werden, wollten wir seine Bedeutung nur darin sehen, daß er Zeugnis vom Denken der Vorkriegszeit gibt. War er es doch, der seine Epoche, die eine Zeit des Epigonentums, des Dilettantismus und des inneren Verfalls war, auch geistig überwand und in einer großen Vision über die düstere Gegenwart hinweg die Morgenröte einer neuen deutschen Wirklichkeit heraufkommen sah. Wir werden es ihm immer besonders hoch anrechnen müssen, daß er auch den Osten in diese neue Wirklichkeit einzubeziehen suchte und daß er die Möglichkeiten erwog, die sich hieraus für sie ergeben konnten. Das Beispiel des Ostens war es ja, das ihm den Blick für die Mängel der westlichen Kultur des XIX. Jahrh. schärfte, und an den Ideen eines östlichen Denkers, nämlich Dostojevskijs, schulte er sich, als er die tragenden Gedanken eines neuen deutschen, sich vom Westen lösenden Reiches dachte. Daß er dabei den Osten nicht in seiner ganzen Wirklichkeit erfaßte, geht daraus hervor, daß er den Bolschewismus nur als eine Episode, und nicht als eine aus wesenhaften Tiefen der östlichen Daseinsform aufsteigende Erscheinung sah. Wie er aber seinen Blick auf den Osten verstanden wissen wollte, hat er selbst deutlich ausgesprochen: 'Wir brauchen in Deutschland die voraussetzungslose russische Geistigkeit. Wir brauchen sie als ein Gegengewicht gegen ein Westlertum, dessen Einflüssen auch wir ausgesetzt waren und das auch uns dahin gebracht hat, wohin wir heute gebracht sind. Nachdem wir solange zum Westen hinübergesehen haben,

bis wir in Abhängigkeit von ihm gerieten, sehen wir jetzt nach dem Osten hinüber — und suchen die Unabhängigkeit. Aber wir werden sie nicht im Osten, wir werden sie immer nur *bei uns selbst*[1]) finden.' Das Verdienst dieser Erkenntnis bleibt ihm, auch wenn sie erst der Nationalsozialismus aus eigener Kraft auf neuen Wegen verwirklicht hat. Es ist aber ohne weiteres klar, daß sich aus der aktivistischen politischen Welt der nationalsozialistischen Bewegung im Unterschied zu den geistvollen Visionen des Denkers Moeller van den Bruck in vieler Hinsicht eine anders geartete Einstellung zum Osten ergibt, die uns in späteren Aufsätzen noch beschäftigen soll.

DIE SUCHE NACH DER WIRKLICHKEIT ALS THEMA DER FRANZÖSISCHEN LITERATUR

Von Hugo Friedrich

Die französische Literatur ist von ihren Kennern oft bezeichnet worden als ein Schrifttum, in welchem die psychologischen Fähigkeiten des Wirklichkeitssinnes überwiegen und nicht die verklärenden Kräfte der Poesie. Wir lassen es dahingestellt, wie weit derartige zusammenfassende Urteile einer Literatur gerecht werden, die ebenso wie jede andere, nur eben auf ihre Weise, den ganzen Umkreis des Menschlichen abgeschritten hat und abschreitet. Es wäre beispielsweise nicht schwer, zu zeigen, daß eine Gattung der französischen Literatur, die Lyrik, in ihren großen Blütezeiten des XVI., XIX. und XX. Jahrh. ihre eigenen Wege geht und genau so viel Wirklichkeitsverklärung, Innigkeit und Schau *hinter* die Dinge hat, wie es einer Lyrik eben zukommt. Aber selbst wer auf diese lyrischen Leistungen gebührend Rücksicht nimmt, dem drängen sich doch immer wieder jene anderen Leistungen des französischen Schrifttums auf, die aus der Erkenntnis vom So-und-nicht-anders-Sein des Menschen hervorgegangen sind und in jedem Jahrhundert, ja in jedem Jahrzehnt, von der Renaissance bis heute, Anteil haben an der Klärung des Rätsels Mensch. Es ist gewiß kein Zufall, daß eines der monumentalsten Werke der französischen Literatur, die Comédie humaine Balzacs, von Taine genannt wird: das reichste Archiv an Dokumenten, das wir über die menschliche Natur besitzen. In dem Überblick, den wir im folgenden über die französische Literatur geben wollen, soll sie auch nur in ihrem Charakter als psychologische Prosa berücksichtigt werden — sei es die Prosa der Moralisten und Essayisten oder die Prosa der Romane.

Es läßt sich in der Entfaltung dieser Prosa von Montaigne bis Proust und Valéry ein Thema verfolgen, das, in mannigfaltigen Abwandlungen und doch sich selber treu, an der Lösung der großen Frage, was der Mensch sei, mithelfen möchte. Dabei handelt es sich weniger um die allgemeine Überlegung, wie die dingliche Wirklichkeit erkenntnismäßig oder praktisch zugänglich ist. Allerdings ist diese allgemeine Überlegung der große philosophische Rahmen, in welchem jenes

1) Von mir hervorgehoben.

Thema seine ihm zukommende Sonderstellung hat. Vielmehr handelt es sich um die Anwendung der Frage nach dem Objekt auf den Menschen selbst, auf seine seelische, oder noch besser: moralische Wirklichkeit, so wie sie dem Einzelnen in Gestalt der Beziehung zum anderen oder in seiner eigenen Ichschau entgegentritt. Die erkenntnistheoretische Lehre der neueren Philosophie hat auf erhöhter Stufe den naiven Realismus noch einmal überwunden, den in der Antike Demokrit und Plato überwunden haben und den die mittelalterliche Philosophie in gewissem Sinne wieder eingeführt hatte: daß die Dinge der Außenwelt uns gegeben seien ohne jegliche Färbung durch die Subjektivität. Die moderne Philosophie hat grundsätzlich die Phänomenalität der Welt erklärt. Die französische Essayliteratur und der Roman seit der Renaissance stehen in innerem Zusammenhang mit dieser erkenntnistheoretischen Einsicht. Aber während es sich in der philosophischen Überlegung um die Prinzipiengewinnung aus einem absichtlich beschränkten empirischen Material handelt, ist es dem psychologischen Essayisten und Romanschriftsteller gerade um die Beischaffung dieses Materials, um seine Aufspürung im täglichen Erlebnis zu tun. Denn dieses tägliche Erlebnis führt uns immer wieder in Gefahr, daß uns die Wirklichkeit durch Illusion und Utopie verdeckt wird, daß sie uns erstrebenswert erscheint, nur weil wir sie nicht haben, und hassenswert, nur weil wir sie haben, und daß wir die Narren unseres Glaubens und die Verblendeten unserer Affekte sind. Aus einer ewigen Spannung zwischen solcher Wirklichkeitsverdeckung und der ernüchternden Wirklichkeitserfahrung scheint unser Dasein zu bestehen. Die Zähigkeit, mit welcher die Essays und Romane an der Darstellung dieser Spannung arbeiten, beweist, daß es sich für sie nicht nur um eine allgemeine erkenntnistheoretische Angelegenheit handelt, sondern um eine Einsicht in die Gefährdung unseres Daseins eben durch die Verführung zur Illusion. Diese Verführung wird in allen vorkommenden Formen beschrieben, theoretisch oder am erzählenden Beispiel. Die Suche nach der Wirklichkeit ist dabei einmal der Wille, die Wirklichkeit der seelischen Inhalte von allen verdeckenden Faktoren freizulegen, dann aber — und dies in weitaus stärkstem Maße — diese verdeckenden Faktoren in ihren Ursprüngen selbst aufzuspüren, weniger um den Menschen von ihnen zu heilen, als um zu erkennen, daß die Fähigkeit der Wirklichkeitsverdeckung zum nichtkorrigierbaren Wesen des Menschen selber gehört. Immer von neuem taucht diese Literatur hinunter in die Empirie des Erlebnisses und holt weitere Beispiele und Dokumente der Anklage herauf. Um dieses anekdotische Beispielaufzeigen geht es ihr mehr als um die einmalige prinzipielle Formulierung der Spannung zwischen Wirklichkeitsverdeckung und Wirklichkeitserfahrung. Die Suche nach der Wirklichkeit als Thema der französischen Literatur ist weniger ein Anliegen der abstrakten Erkenntnistheorie als vielmehr ein Anliegen der Daseinssorge, hervorgegangen aus dem Wissen um die Gefährdung der Urteils- und damit der Lebenssicherheit durch die Illusion. In dieser Wendung zur Daseinssorge liegt begründet, daß die Suche nach der Wirklichkeit sich die freiere, an Bild und Beispiel geknüpfte Gattung der Essays und des Romans gesucht hat — und umgekehrt, daß diese Gattung, ohne sich durch Abstraktionen beschwert zu fühlen, sich jenem Thema geöffnet hat.

Am Anfang der Entwicklung, die wir meinen, steht *Montaigne*. Die Richtung, welche Petrarca, seit der Erleuchtung auf dem Mont Ventoux und seit der Entdeckung der Cicero-Briefe, dem italienischen Humanismus gewiesen hat, weist Montaigne dem französischen Denken. Es ist die Richtung, welche sich ausdrückt in dem von Petrarca zitierten augustinischen Satz: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Die Naturbewunderung und Naturerklärung weicht der Verwunderung über den Menschen und der Hoffnung, in der inneren Erfahrung Auskunft über die Daseinsgesetze zu gewinnen. Montaigne ist die klassische Verkörperung jener obenbezeichneten Wendung von abstrakter Erkenntniskritik zur Daseinssorge. Es ist der Reiz seiner Essays, daß sie, in der ihm eigenen autobiographischen Weise, immer wieder anheben, von der Unruhe über das in Urteilstäuschung und Selbstverlust gefährdete Dasein des Menschen zu erzählen. Menschen und Mitmenschen sind der endgültigen Erkenntnis in gleicher Weise entzogen, das Ich und der Nächste erscheinen immer nur in der Modifikation durch Augenblick und Vorurteil. Der weitaus größte Teil der Essays dreht sich um die Suche nach dem wahren Sein des Ichs. Montaigne macht uns dieses Suchen vor, in jedem Essay noch einmal von vorne, er fängt fiktiv als Glaubender an und demonstriert das Scheitern dieses Glaubens; daher die Unerschöpflichkeit dieser großartigsten Empirie der Wirklichkeitssuche. Verbunden ist die Suche nach der moralischen Wirklichkeit des Subjekts mit dem allgemein erkenntnistheoretischen Nihilismus, wonach eine Einsicht in das An-sich der dinglichen Wirklichkeit nicht stattfinden kann. Die Apologie des Raimond Sebond begründet diesen Nihilismus in einer ausführlichen Kritik der Sinnesfunktionen und der daraus hervorgehenden Urteile, welche durch die sinnliche Herkunft beschränkt und durch die affektisch und sonstwie gearteten Trübungen gestört sind. Das in Urteilsverwirrungen schwankende Subjekt umkreist in hoffnungslosem Erkenntniswillen das ebenfalls schwankende Objekt, das auch metaphysisch nicht als konstantes Sein zu vermuten ist, sondern als fortgesetzte, unbegreifliche Selbstverwandlung.

Aber wir können diese Kritik an der Erkenntnis der dinglichen Wirklichkeit nur oberflächlich andeuten. Montaignes eigentliche Domäne liegt in der Frage nach dem Menschen, oder genauer: nach den Beziehungen des Menschen zu seinem Ich. Diese humanitär gerichtete Frage ist das eigentliche Moment, an welchem Montaigne das allseitige Schwanken des Daseins ebenso schmerzhaft wie lustvoll erfährt. Er vollzieht, wie wir sagten, dieselbe Wendung, die der italienische Humanismus vollzogen hatte. Aber er vollzieht sie anders. Petrarca und seine Nachfolger waren geführt von der faszinierenden Vorstellung der Gloria. Gloria ist ihnen das festliche und sinnfällige In-Erscheinung-Treten des inneren Wertes im Urteil und in der Anhängerschaft der Umwelt. Wenn seit der Entdeckung der Cicero-Briefe und in der Cicero-Imitation das private Leben studiert und ausgebreitet wurde, so war es doch immer das für die Bewunderung zurechtgerückte Privatleben; die Psychologie und biographische Neugierde des Humanismus entzündete sich nur am Ausnahmefall des gloriosen Ichs. Für Montaigne aber war das Ich, sofern es in die Gloria gerückt war, schon so verdeckt und verwandelt, daß es nicht zum Stu-

dium seines wirklichen Inhaltes mehr dienen konnte. So wie der ganze französische Humanismus, den Ideen des Erasmus nahe, gezeichnet war durch Abkehr von der Ausschließlichkeit des Bildungsideals der Imitatio, so war Montaignes Leistung im besonderen gezeichnet durch die energische Wendung vom Interesse am gloriosen Menschen zum Interesse am anonymen Menschen. Auch wenn noch soviel antikes und augustinisches Denken bei ihm nachzuweisen ist, seine unauflösliche Originalität besteht in der Heftigkeit, mit welcher sich seine Konfessionen in die Unerforschtheiten des Anonymen einbohren. Gerade weil die eigentliche Wirklichkeit des Menschen in der von keinem Urteil der Außenwelt erfaßbaren Dunkelheit verborgen liegt, ist die Suche nach seiner Erfassung so intensiv. Zugang hat der Philosoph zum anonymen, erniedrigten Ich nur in der Selbstschau. Die Zufälligkeit der eigenen Existenz ist gerade sein Erkenntnisfeld. Die Zufälligkeiten der inneren Erfahrung sind die einzigen Gegebenheiten, bei denen eine gewisse Wirklichkeitsnähe zu erwarten ist. Während die Menschen gewöhnt sind, nach außen zu schauen, geht der Selbstbetrachter ins eigene Innere; seine Erkenntnis vollzieht sich, indem er gleichzeitig alle Zufälligkeiten und Launen dieses Inneren naiv erlebt — und sie doch von sich reflexiv abrückt wie ein fremdes Objekt. Er sieht sich wie einen Nachbarn, wie einen Baum.

Die montaignische Suche nach der Wirklichkeit als eine Suche nach dem inneren Sein des Menschen ist ein fortwährendes Abtragen von Schichten, welche die Urteile der Umwelt, oder wir selbst, da wir uns diesen Urteilen anpassen, über das Ich gelegt haben. Montaigne liebt es, die Perspektiven des fremden und des eigenen Urteils im Begriff der Gloire zusammenzufassen. Das also, was Humanismus und Renaissance als größte Erhöhung des Menschen verstanden haben, ist ihm gerade die größte Verdeckung des Menschen. Aber nicht nur die gloriosen Verdeckungen sind auszuscheiden, sondern sämtliche, also auch die negativen Bewertungen durch die Umwelt überhaupt. Denn innere Wirklichkeit und ihr Bild für das Urteil der Umwelt sind nie kongruent. Die grundsätzliche und notwendige Inkongruenz von Sein und Schein verdirbt die Gesundheit der menschlichen Gesellschaft und gefährdet den Selbstbesitz des Einzelnen. Die Essays strömen über von Beispielen, welche diese Inkongruenz belegen. Wenn er an einer Stelle (II 16, p. 401/402, Ausgabe Villey) sagt, daß der Ruf des Menschen an den Namen geknüpft ist, dieser aber dem Einzelnen gar nicht wesensmäßig zugehört, sondern mit beliebigen anderen geteilt werden kann, so sagt dies Einzelbeispiel, daß das wahre Ich, das eigentliche Sein des Menschen durch kein sprachliches Zeichen ausdrückbar ist. Die wirkliche Qualität liegt nur in der sprachlich unfaßbaren Idealität des An-Sich-Seins.

Die Suche nach der Wirklichkeit hat nur in der Aufrichtigkeit des Sich-Selbst-Befragens Hoffnung, zum Ziele zu kommen. Es ist nicht nur ein erkenntnistheoretischer Wunsch, sondern, wie in der antiken Philosophie, ein ethischer: die Selbsterkenntnis soll Ruhe schaffen. Sie wächst aus der Unruhe, aus der Daseinssorge. Es ist aber die Frage, ob auch diese Selbsterkenntnis möglich ist. Die Befreiung des Ichs aus der verdeckenden Perspektive durch die Umwelt ist nur der erste Schritt der montaignischen Suche nach der Wirklichkeit. Der zweite Schritt soll

in der unmittelbaren Erfassung dieses freigelegten Ichs bestehen. Doch auch das Ich bietet sich, analog den Dingen der Natur, nicht anders dar, als in den unaufhörlichen Schwankungen der Launen, des Stolzes, der Reue, der wie auch immer gearteten Affekte. Auch freigelegt von der Perspektive der Umwelt ist es eine fortgesetzte Trübung seiner selbst, ein steter Selbstwiderspruch. Unsere Erkenntnis sucht das Sein; der Ausdruck dafür wäre ein uniformes Prinzip. Das nie Identische aber kann nicht eingefangen werden in einem uniformen Prinzip, sondern kann nur wieder beobachtet werden durch die empirische Aufmerksamkeit, die seine Wandlungen gewissenhaft notiert und bekennt. Die Suche nach der Wirklichkeit erreicht also auch hier ihr Ziel nicht; sie mündet nicht in einem Prinzip vom Wesen des eigenen Ichs. So muß die Suche nach der Wirklichkeit nur eine Suche bleiben, eine höchstmögliche Anstrengung der Kritik der Wirklichkeitsverdeckungen. Montaigne verharrt darum in der Empirie des steten Sich-Selbst-Entblößens, und nicht das Ergebnis des Sich-Selbst-Entblößens ist das Entscheidende — denn es gibt kein unveränderliches Ergebnis — sondern der *Akt* der Selbstentblößung selbst: es ist ein Akt voller Skepsis, in dessen Methode der Wahrhaftigkeit aber die Wahrheit wenigstens *potentiell* enthalten ist.

Dieses Ergebnis wäre Nihilismus, wenn es nicht aufgehoben würde durch eine dennoch mögliche Berührung mit der Wirklichkeit. Es ist keine erkenntnismäßige sondern eine daseinsmäßige Berührung. «Je me laisse ignoramment et négligemment manier à la loy générale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray» (III 13, p. 391). Das Gesetz der Welt ist die Nie-Identität mit sich selbst. Auch von den Irrtümern des affektisch oder apologetisch oder polemisch geleiteten Urteils befreit, bleibt diese Nie-Identität, so wie in den Dingen, so auch im eigenen Ich. Und nun ist es die *Lust* des Daseins, sich allen Schwankungen einfach zu überlassen. In der Kritik der Urteilsbildungen und im Wissen der notwendigen Verdeckung der Wirklichkeit ist diese in ein unfaßbares Geheimnis zurückgestoßen worden; im bloßen, natürlichen Dasein aber nehmen wir an diesem Geheimnis innerlichst teil. Daseinsmäßige Bejahung des erkenntnistheoretisch Entwerteten ist Montaignes endgültige Haltung. Der Zauber dieser Philosophie der Entspannung liegt immer gerade dort, wo sie gleicherweise betroffen wie beglückt die notwendigen Wirklichkeitsverdeckungen als Grundmangel unseres Daseins aufspürt. Montaigne weiß, daß wir die Narren unserer unkontrollierbaren Ichverwandlungen und unserer Wirklichkeitsverdeckungen sind. Aber er sträubt sich nicht mehr gegen sie, weil er auch weiß, daß die Ichverwandlungen und die allmächtige Inkongruenz von Sein und Schein das Gesetz unseres Daseins ist.

Die Einsicht in die notwendige Verdeckung der dinglichen und moralischen Wirklichkeit ist auch der große Gedanke von *Pascal*. Dieser ist insofern der Schüler Montaignes, als er in der Auseinandersetzung mit dessen Erkenntnislehre seine eigene Erfassung der condition humaine, der menschlichen Existenz, gefunden hat. In dieser Erfassung geht er ein großes Stück Weg gemeinsam mit Montaigne, um dann allerdings in eine ganz andere Richtung des Denkens abzubiegen. Die erstaunlichen Übereinstimmungen der Pascalschen Erkenntniskritik mit Montaigne sind oft festgestellt worden. Ist aber für Montaigne am Ende die Ent-

wertung der menschlichen Erkenntniskraft durchaus keine Entwertung der menschlichen Existenz, so dient für Pascal die allmächtige Inkongruenz von Sein und Schein gerade als eines der Hauptargumente von der Verlorenheit des Daseins. Seine Analyse der Wirklichkeitsverdeckungen ist in ihrer Totalität — nicht bloß in ihrem Anfang wie bei Montaigne — Daseinssorge. Vieles ist in dieser Analyse strenger als bei Montaigne; der Mathematiker Pascal macht sich bemerkbar, und die Pensées sind in ihren erkenntniskritischen Teilen eine Abwandlung des methodologischen Aufsatzes De l'esprit géométrique, dessen Feststellungen von den Erkenntnisgrenzen des mathematischen Denkens sie umwerten zu einem zerknirschten Bewußtsein von der totalen Unzulänglichkeit des Denkens. Pascal sieht wie Montaigne den Menschen als infinitesimalen Punkt in der Schwebe zwischen dem unendlich Großen und unendlich Kleinen. Der quantitativen Unangemessenheit gegenüber dem Naturganzen entspricht die qualitative Unangemessenheit der Sinne und der Urteile gegenüber der Wirklichkeit überhaupt. Anstatt objektiv zu erkennen, *verdecken* wir alle dingliche Wirklichkeit mit unseren Qualitäten; und die Phänomenalität des Außen ist auch eine Phänomenalität des Inneren. Gewohnheit, Affekte, Bedürfnisse der Phantasie nach bildhaftem Glanz, Ruhmbegierde und Geltungssucht, Abstumpfung in der Gewohnheit: alle diese empirischen Faktoren der 'schlechten Subjektivität' (wie Kant später sagen wird) verstellen die Wirklichkeit. 'L'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres' (Pensées, fr. 100).

Pascal bejaht grundsätzlich die pyrrhonisch-montaignische Feststellung von der Unerreichbarkeit des Wirklichen; sie ist die durchaus angemessene Bewertung des menschlichen Daseins, sofern es, sich selbst überlassen, ein Dasein ohne Gnade ist. Er verneint aber diese Feststellung, sofern sie das ganze Dasein umspannen möchte und die Erlösungsmöglichkeiten dieses Daseins unterdrückt. Dies aber schien ihm Montaignes Schuld. Und es schien ihm ferner eine tiefe Schuld Montaignes, wenn seine Erniedrigung des Daseins nicht aus der Einsicht kam, daß unsere Niedrigkeit die metaphysische Bedeutung der erbsündigen Existenz hat. Daß Montaigne das Scheitern unserer Suche nach der Wirklichkeit als natürliches Faktum nahm, empört diesen Jansenisten. Und hier geht er den entscheidenden Schritt weiter. Nicht-Wissen ist nur die eine Seite des Antinomienpaares, auf dessen anderer der Wissens- und Wahrheitstrieb selber steht. Solche Antinomien aber sind unser eigentliches Existenzmerkmal. Der Mensch ist groß und klein, Engel und Tier zugleich, er ist paradox. Die logische Rolle des Paradox als Mittel, das antinomische Dasein zu beschreiben, ist so bedeutend bei Pascal, daß sie bis in die feinsten Verästelungen seines von paradoxen Formulierungen übervollen Stiles hinein zu verfolgen ist. Indem der Mensch die Wirklichkeit im Begriff der Wahrheit zu fassen versucht, hat er Anteil an dem Gut, das ihm, vor seinem Sündenfall, mitgegeben worden war. Indem er seine Wirklichkeitssuche aber scheitern sieht, wird ihm diese erbsündige Existenz bewußt, in welcher es keine Vollkommenheit mehr für ihn geben kann, sofern die Gnade ihn nicht wieder errettet. Pascal löst somit das Daseinsparadox: Größe *und* Kleinheit des Menschen, Wahrheitssuche *und* Wahrheitsverdeckung, genetisch-historisch auf: der Mensch,

paradiesischen Ursprungs, in die erbsündige Existenz gefallen. Und so ist die Wirklichkeit immer wieder zu suchen, weil dieses Suchen selbst mit seiner nur potentiellen Wahrheitsannäherung eine Erinnerung an den paradiesischen Ursprung ist; und es ist zugleich die Wirklichkeits- und Wahrheitsverdeckung immer wieder schmerzhaft zu erleben, weil nur in fortgesetztem Sturz ins Nichtswissen, im fortgesetzten Abfall, der Gnaden- und Erlösungsglauben fortgesetzt erworben werden kann.

Montaigne und Pascal haben das Problem der Wirklichkeitsverdeckung in seiner ganzen Tiefe für die französische Literatur des Essays und Romans erschlossen, Montaigne durch die Fülle seiner Beispiele, Pascal durch die Gewalt der christlich-theologischen Bewertung. Pascals Deutung bleibt in ihrer Wucht einzigartig, aber trotz des Verzichts auf die christlich-theologische Argumentation der folgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte ist diese Wucht noch zu spüren bis in die spätesten und modernsten Bemühungen um die Suche nach der Wirklichkeit.

Auch der Cartesianismus hat einen wesentlichen Anteil an der Tradition dieses Problems. *Descartes*' 'Traité des Passions' untersucht die Wirklichkeitsverdeckung in den Affekten der Furcht, der Liebe, des Hasses. Solche Verdeckungen machen die Seele 'esclave et malheureuse', sklavisch und unglücklich; aus dem Zustand des Unglücks aber herauszukommen, ist der Sinn der Analyse jener Verdeckungen. Descartes' Begriff der Leidenschaften und ihrer Rangordnung läßt noch deutlicher als Montaigne die antike Herkunft des Problems der Wirklichkeitssuche erkennen, und Descartes ist insofern der Antike näher als Montaigne oder gar Pascal [1]), als er optimistisch überzeugt ist von der Erreichbarkeit einer adäquaten Erkenntnis des schlechthin Guten und Wahren, und damit von der Überwindbarkeit der Illusionen. Der Mensch kann dressiert werden wie ein Hund, dem man auf der Jagd die Furcht vor dem Schießen abgewöhnen muß. Dieser antik basierte Erziehungsoptimismus ist in die französische Literatur viel weniger übergegangen, als man gemeinhin glaubt. Was übergegangen ist, ist die Einsicht in die unglückliche Bedingung unseres Daseins, die Illusionserzeugung und der Versuch, einen Kampf gegen leidenschaftsgeborene Urteile, gegen die Illusionen zu eröffnen. Die französische Tragödie wendet dieses Prinzip der Selbstbekämpfung an zur Aufspaltung der Seele und zum Lyrismus des dialektisch sich windenden Gefühls und seines Todeskampfes. Die Moralliteratur und der Roman erweitern Descartes' Unternehmen, indem sie, was er nur flüchtig getan hatte, in aller Ausführlichkeit die Täuschungsmomente beschreiben, aber nicht mehr optimistisch, sondern aus der Einsicht in die grundsätzliche Verlorenheit des Daseins in der Wirklichkeitsverdeckung.

Diese pessimistische Stufe ist bei *Larochefoucauld* erreicht. Von Montaignes Entspannung und Daseinsbejahung, von Descartes' Vernunftsoptimismus, von Pascals Gnadenhoffnung ist nichts mehr bei ihm zu spüren. Die 'Réflexions, Sentences et Maximes' gehen samt und sonders aus dem Grundsatz hervor: 'on

---

1) Für Pascal sind raison-passion keine zu lösenden Gegenkräfte, sondern endgültige Antinomien der menschlichen Existenz, deren Kampf so lange dauern wird wie die Existenz selbst.

ne voit pas les choses précisément comme elles sont.' (Œuvres, éd. par Gilbert, Tome I, p. 312). Gesucht ist auch hier die moralische Wirklichkeit des Menschen, das, was in seinem Herzen wirklich vorgeht, wenn er urteilt und handelt. Aber die Welt ist so beschaffen, daß diese Wirklichkeit des Herzens nie zutage tritt. Sie bleibt verschlossen hinter dem Schein der Äußerung. Moralischer Anschein und moralische Wirklichkeit sind grundsätzlich inkongruent. Larochefoucaulds Methode der Wirklichkeitssuche ist ein fortgesetztes Maskenabreißen. Die erste Maxime seiner Sammlung: 'Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés' ist das theoretische und stilistische Paradigma dieser Philosophie des 'ne ... que'. Hinter Larochefoucaulds Sätzen schimmert gewiß noch etwas vom alten Begriff der Tugend und dem Glauben an ihre wenn auch seltene Verwirklichung. Aber es ist ein unfruchtbarer Schimmer. Die empirische Analyse der Beschaffenheit der Welt ergibt, daß das, was sich hinter dem Schein verbirgt, nicht nur eine beliebige Wirklichkeit ist, sondern die Wirklichkeit des Unvollkommenen, moralisch Minderwertigen: des amour-propre, des intérêt. 'Tugend' ist nichts als eine nur in der Unwirklichkeit des Scheins mögliche Qualität; die Wirklichkeit ist nicht nur verborgen, sondern ein verborgenes Böses. Die prinzipielle Überzeugung von der Phänomenalität der moralischen Wirklichkeit — auch eine Phänomenalität für die Selbstschau (Maxime 119) — verbindet sich bei Larochefoucauld mit dem ebenso prinzipiellen Pessimismus gegenüber der menschlichen Natur. Ihm bleibt als einziger Akt der Wahrheitsannäherung nur die Aufrichtigkeit übrig, die Selbstentblößung, und sie wird ihm zur Anstandsforderung des honnête homme. Es ist nun freilich in dem Porträt, das Larochefoucauld von sich entwirft, die eigentümliche und von ihm selbst nicht gewußte Wirkung, daß in dieser kaltblütigen Bilanz vom Guten und Schlechten seiner Natur das eigentliche Ich gerade *nicht* sichtbar wird. Sichtbar werden Nebensächlichkeiten, charakterliche Einzelheiten, aber das Ich, das wir in ihm suchen, hat sich in den reinen körperlosen Erkenntniswillen zurückgezogen und verschwindet dort. Die enthüllten Inhalte, die Wesenszüge seines Charakters, die Gebärden seines Körpers, sind uninteressant, weil sie wie ein Mechanismus bis zu seinem Tode, sich selbst treu, funktionieren werden. Dieses Suchen nach der Wirklichkeit hat die Wirklichkeit, ohne es zu wissen, gerade erst recht ins Anonyme gerückt. So ist Larochefoucauld in seinem Selbstporträt selbst noch einmal ein unfreiwilliger Zeuge seiner Lehre, daß das Wirkliche in der bloßen Phänomenalität und gerade durch den Prozeß der Erkenntnis verdeckt wird.

Im XVIII. Jahrhundert ist der Glaube an die Fragwürdigkeit der menschlichen Natur nicht gewichen. Der Fortschrittsoptimismus hat nur im Kreise der Enzyklopädie und bei Condorcet Wurzel geschlagen. Aber die Enzyklopädisten mit dem ganzen XVIII. Jahrh. verwechseln, ist ebenso falsch, wie das XVIII. Jahrhundert mit dem völlig ungenügenden Sammelwort 'Rationalismus' bestimmen wollen. Die pessimistische Menschheitsbewertung wird von den Enzyklopädisten durch einen Aufruf zur Zukunftsgläubigkeit, von den Rousseauisten durch einen Aufruf zur Rückwendung in die Vergangenheitsphasen der Entwicklung bekämpft. Aber der größte Geist des Jahrhunderts, *Voltaire,* nimmt mit seinem radikalen Realismus an beiden Korrekturen nicht teil. Der Essai sur les mœurs versteht

die Kulturleistungen nur als zufällige Blüten auf dem ewiggleichen Boden der menschlichen Niedertracht und Gemeinheit. Die gleiche Einstellung kennzeichnet seinen 'Candide'. Es ist der klassische Roman der Desillusionierung. Ein 'jeune metaphysicien fort ignorant des choses du monde' wird durch alle erdenklichen Wirklichkeitsverdeckungen hindurchgejagt und erlebt bei jeder speziellen Illusion die spezielle Desillusion. Der Roman hat eine tiefere Bedeutung als nur die, eine anekdotische Widerlegung Leibnizens zu sein. Er kommt aus der gleichen Fragestellung wie Montaignes Essais, Pascals Darstellung der condition humaine und Larochefoucaulds Maximen. Das Leben erscheint als ein grandioses und groteskes Mißverhältnis zwischen Wirklichkeitsverdeckung und Wirklichkeitserfahrung. Candide ist nicht bloß ein Leibnizianer, sondern der tumbe Tor, der wir alle sind. Wie bei Larochefoucauld verbindet sich auch hier im Candide die Einsicht in die notwendige Illusionsbildung mit der Lehre von der grundsätzlichen Geringwertigkeit der in der Illusion verdeckten Wirklichkeit. Jedes Kapitel des Candide ist eine klassische Verkürzung der Spannung Illusion — Desillusion. Dieser Zweier-Rhythmus beherrscht das ganze Buch. Im letzten Kapitel löst er sich zu der passiven Selbstbeschränkung des Helden. Fast scheint dieser Zweier-Rhythmus der weltanschaulichen Bedeutung enthoben durch die artistische Lust, mit welcher Voltaire den Kontrast zwischen dem naiven Glücksglauben des Candide und der drastischen Verworfenheit der Welt ausnützt. Indem die Wirklichkeit, in vorauszusehender Weise, unaufhörlich gegen die Illusion ausgespielt wird, mechanisiert Voltaire den Kontrast so sehr, daß die Echtheit dieser Wirklichkeit nicht mehr glaubwürdig ist. Die Suche nach der Wirklichkeit ist zu einer Farce geworden. Eine pädagogische Bedeutung konnte der Roman nicht haben und hat sie auch nie ernstlich gehabt. Es ist die im Augenblick treffende, auf die Dauer unerträgliche Ironie Voltaires: man weiß nicht mehr, was ist an diesem Bild der Welt echtes tragisches Lebensgefühl, und was ist bloß artistischer Effekt. Die letzten Einsichten in das Dasein ertragen aber den Witz nicht mehr. Sie verlangen nach Ergebenheit oder nach Humor.

Die Suche nach der Wirklichkeit ist längst ein Wissen um die Wirklichkeitsverdeckung geworden. Dies Wissen hat zu einem Nihilismus sondergleichen geführt in dem bedeutendsten psychologischen Roman des XVIII. Jahrh., in den 'Liaisons dangereuses' des *Choderlos de Laclos*. Wer in diesem Buche nichts als erotische Libertinage sieht, hat es nie begriffen. In Wahrheit ist es die stärkste Gestaltung des menschlichen Satanismus. Als psychologische Leistung ist es das tiefste Werk des Jahrhunderts, von Brief zu Brief bestürzend durch die Intelligenz des Bösen, zu welcher der Mensch fähig ist. Was sich in den Briefen dieses Romans abspielt, ist eine ins beinahe Übermenschliche gehende Anwendung dessen, was der französische Essay seit Montaigne gelehrt hat: die Inkongruenz von Sein und Schein. Der Psychologe Laclos weiß diese Inkongruenz, ohne über sie zu theoretisieren. Er wendet sie einfach an. Der Raum, welcher zwischen Sein und Schein, zwischen Meinen und Sagen liegt, ist der Schicksalsraum seiner Gestalten, in welchem sie alle untergehen. Denn niemand besitzt in diesem Roman die nackte Wirklichkeit des Herzens. Nichts bedeutet im Leben seiner Gestalten, was es

scheint. Wenn Valmont die Tugendgeste inszeniert, um sich Madame de Tourvel zu nähern, so bedeutet das in Wirklichkeit, daß er den schwersten Angriff auf die Tugend der Madame de Tourvel vorbereitet — und dieser zynische Angriff bedeutet, ihm selber unbewußt, tatsächliche liebende Annäherung an Madame de Tourvel. Gerade dieses Nichtwissen über sein eigenes Wollen macht den Valmont zum größten Opfer der Inkongruenz von Sein und Schein. Er glaubt, im zynischen Immoralismus frei zu sein von der Bindung ans eigene Herz; aber sein Immoralismus ist nur, von ihm nicht geahnt, die Maske seines Inneren, seiner tatsächlichen vorhandenen Liebe geworden. Die undurchschaubare Mehrschichtigkeit des Menschen gilt nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Kein Faktum erscheint in seiner reinen Tatsächlichkeit. Die Briefform des Romans erlaubt, jedes Faktum in die zahlreichen Spiegelungen durch die betroffenen Personen aufzulösen, und nur im Leser wird, fragwürdig genug, so etwas wie eine Ahnung der Wirklichkeit erzeugt. Die Wirklichkeitsverdeckung geht bis in die Sprache. Wer 'Liebe' sagt, meint 'Macht', wer 'Tugend' sagt, meint 'Verführung', wer 'Ergebenheit' sagt, meint 'Herrschaft'. Jeder der geschriebenen Briefe ist nicht Stil, sondern Stilimitation. Daß Stil eben nicht aus dem Willen zur Wirklichkeitsenthüllung kommen darf, sondern Imitation fremder Haltungen werden muß, ist geradezu die Lehre des Romans. Imitation ist die höhere Stilform überhaupt und nicht zu überbieten, sondern nur zu unterbieten durch den persönlichen Stil, der, selbst damit betrogen, an die Identität von Meinen und Sagen glaubt. Der Roman des Laclos ist die äußerste demoralisierende Konsequenz, die in der Suche nach der Wirklichkeit aus dem Wissen vom Illusionscharakter des Daseins gezogen werden konnte.

Wir kommen ins XIX. Jahrh. In seinem ersten Drittel herrscht die *Romantik*. Als Erbschaft Rousseaus ist es ihr nicht um die Entzauberung der Wirklichkeitsvorstellung zu tun, sondern um das Untertauchen in der Gegenstandslosigkeit der lyrischen oder enthusiastischen Illusion, die zur seelischen und biographischen Wirklichkeit in keinem Verhältnis mehr steht. Die romantische Literatur ist der ausgesprochene Typus der *gewollten* Wirklichkeitsverdeckung. Ihre Dichter verlangen die Inkongruenz von Sein und Schein und erzeugen in der Unterschlagung der Wirklichkeit jenes gegenstandslose Leiden, das für Senancours Obermann, Chateaubriands René und Mussets Rolla so bezeichnend ist. Oder sie verströmen sich in einer metaphorischen Überschwemmung der dinglichen Wirklichkeit, wie Victor Hugo. Der Obermann-Roman und die René-Erzählung sind so gut wie ohne Handlung. Das einzige Geschehnis sind die melancholischen Qualen der Helden. Obermann beschreibt in seinen Briefen unablässig, wie nahe er am Wahnsinn sei — aber den Anlaß zum Wahnsinn erfährt man nie. Er ist auch unwichtig. Der romantische Held lebt von der Selbsterzeugung der seelischen Erschütterungen. Wie die Wirklichkeit aussieht, weiß er nicht, und er will sich nicht an ihr messen. 'Je ne m'inquiète pas de cela.'[1]) Die Forschung hat längst nachgewiesen, wie gering die Glaubwürdigkeit von Chateaubriands Reisebeschreibungen ist. Lamartines reizende 'Graziella' ist eine späte Verklärung der Wirklichkeit, die ihm in

1) Senancour, Obermann, édit. critique par Michaut. Paris 1931. p. 39. Der 6. Brief ist das knappste Beispiel, an welchem sich die gewollte Verunklärung der Wirklichkeit studieren läßt.

Gestalt einer ungebildeten neapolitanischen Zigarettenarbeiterin begegnet war und über die er sich zur Zeit der Begegnung recht zynisch geäußert hatte.[1]) Baudelaire ist in seiner Jugend zu einer Reise nach Indien gezwungen worden, von der er vor Erreichung des Ziels, vom Heimweh nach Paris gepackt, zurückkehrte; die 'Invitation au voyage' der Fleurs du Mal und der Poèmes en prose aber ist der Gesang exotischer Sehnsucht. Für den Romantiker ist eine Wirklichkeitsbeziehung nur möglich, wenn diese Wirklichkeit zeitlich und räumlich distanziert ist, — es entsteht also nur eine fiktive Wirklichkeitsbeziehung. Nur da, wo die Wirklichkeit keine schicksalsmäßige Gefahr bedeutet, also keine moralische Anpassung erfordert, nämlich in der Landschaft, da kann sich der Romantiker ihr nähern und beschreibt sie dann mit der erstaunlichsten Exaktheit seiner Prosa.

Im ersten Drittel des XIX. Jahrh. herrscht aber nicht nur die Romantik, sondern es entsteht auch die Prosa des *Stendhal*. Auch er lebt vom romantischen Typus, doch nicht, um an seinen Illusionen Anteil zu nehmen, sondern um sie abzurücken zum Zwecke der psychologischen Erkenntnis. Gerade weil er das Illusionsfieber der Romantik so unmittelbar vor sich sah, war er zu der Schärfe seiner desillusionierenden Analysen befähigt. Zeitgeschichtliche Erfahrungen größeren Stiles kommen hinzu, insbesondere die gescheiterte Hoffnung auf politische Größe und der Napoleonmythos, der in Enttäuschung endete. In der 'Chartreuse de Parme' ist der Napoleonkult des Fabrice dadurch in Ironie aufgelöst, daß der junge Mensch, in komischer Unfreiwilligkeit an der Schlacht von Waterloo teilnehmend, den Augenblick gerade verfehlt, wo er den Kaiser hätte sehen können. Als die ersehnte Wirklichkeit in seine Nähe kommt, wird sie ihm durch einen boshaften Zufall, durch einen Schnapsrausch, verdeckt. 'Le Rouge et le Noir' studiert die Formen der Heuchelei und in ihnen das demoralisierte Gebaren einer ganzen Zeit. Wie die 'Liaisons dangereuses', so ist auch dieser Roman eine Analyse der Hypokrisie als einer bewußt gewollten Existenzform, die auf der Einsicht in den wesensmäßigen Trugcharakter aller menschlichen Ausdrucksmittel beruht. Ganz unmittelbar in der Tradition des von Montaigne begonnenen Studiums der Wirklichkeitsverdeckungen aber steht das Frühwerk Stendhals 'De l'Amour' (1822) und sein darin entwickelter Begriff der Kristallisation. Kristallisation ist der Begriff, welcher die im Liebeserlebnis zur Verklärung und damit Verdeckung des geliebten Menschen führenden Vorstellungen gesetzmäßig zusammenfaßt. Es möge ein Beweis für die Verwandtschaft mit Montaignes Fragestellung sein, wenn wir den Kristallisationsbegriff Stendhals vereinfacht mit einem montaignischen Satz ausdrücken können: 'La passion amoureuse preste des beautez et des graces au subjet qu'elle embrasse, et fait que ceux qui en sont espris, trouvent d'un jugement trouble et alteré ce qu'ils aiment, autre et plus parfait qu'il n'est.'[2]) Die Kristallisation ist eine notwendige Stufe in der Entwicklung der Liebesbeziehungen. Grundsätzlich gilt: 'Une chose imaginée est une chose existante', und dieser Satz kehrt in 'De l'Amour' mehrmals wieder. Die Schönheit ist die visionäre Ansamm-

1) M. Souriau, Histoire du Romantisme en France. Paris 1927. II, p. 31.

2) Essais II, 17, p. 409. Man vergleiche damit Stendhals Definition in der Anmerkung zum 15. Kapitel des ersten Teils von 'De l'Amour'.

lung aller durch die Kristallisation auf den geliebten Menschen bezogenen Vollkommenheitsvorstellungen; die Liebe selbst ist so etwas wie ein fortgesetztes Umkreisen und Verschleiern des Wirklichen durch das Imaginäre. Was aber ist das Wirkliche? Es ist der ästhetische und moralische Wert 'an sich' des geliebten Menschen. In der Mehrzahl der Fälle ist er trivial, mittelmäßig, den Vollkommenheitsvorstellungen nicht angemessen, die ihm zugeschrieben werden.

Trotz dieser Betonung der qualitativen Inkongruenz von Sein und Schein ist aber die Stendhalsche Haltung nicht pessimistisch. Bei Larochefoucauld war die Spannung zwischen Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsverdeckung tragischer, weil sie immer wieder zur Zerstörung eines insgeheim noch beibehaltenen Tugendideals führte. Für Stendhal aber kann ein hohes Ideal gar nicht zerbrochen werden, weil er im Liebeserlebnis nur das vergängliche Lustempfinden sucht. Da die Liebe hedonistisch gefaßt wird, kann der Zusammenbruch ihrer Ideologie den Liebenden nicht vernichten; diese Ideologie kann verschwinden und kann in gleicher Weise um ein anderes Wesen sich neu kristallisieren; ihr Zusammenbruch hindert ja nicht, wie für das unhedonistische, ernstere Empfinden, eine zeitlose, metaphysisch vertiefte Bindung — weil eine solche Bindung gar nicht gesucht wird. Bloß der romantische Mensch geht zugrunde, wenn die Illusion abstirbt, weil er nur in der Wirklichkeitsverdeckung leben kann. Liebe ist für Stendhal einfach ein Lustvorgang mit pathologischen Bedingungen; zu ihnen gehört die Wirklichkeitsverdeckung in der Illusion. In der Einschränkung auf den bloß hedonistischen Anspruch liegt der Zynismus begründet, mit welchem Stendhal die Krankheit der Wirklichkeitsverdeckung hinnimmt und studiert. Es wird gar kein Versuch gemacht, sie auszuschalten, denn sie ist verstanden als das Stimulans oder Narkotikum, ohne das die liebende Beziehung zu einem anderen Menschen gar nicht möglich ist. Wir lassen die Fragwürdigkeit dieser pathologischen Erklärung des Liebesverhältnisses dahingestellt. Uns interessiert, daß die alte Suche nach der Wirklichkeit auch hier die Daseinsgefährdung durch die Illusion entdeckt und analysiert hat. Was, über den Einzelfall des Liebeserlebnisses hinaus, Stendhal beschäftigt, ist eben die Umwandlung der adäquaten Wirklichkeitsbeziehung durch die Illusion. Verschiedene Stellen seines Buches weisen darauf hin, daß der in der Kristallisation sich abspielende Vorgang ohne weiters auch in anderen Fällen affektischer Wirklichkeitsbeziehung beobachtet werden kann und die kritische Suche nach der Wirklichkeit darüber zu wachen hat, daß nicht unser ganzes Dasein von der Illusion aufgeschluckt wird.

Der realistische Roman des XIX. Jahrh., von Balzac bis Maupassant, wendet die von den Moralisten geübte Kritik an der Phänomenalität der moralischen Wirklichkeit in großem Stil auf alle erdenklichen Situationen des täglichen Lebens an. Oder sagen wir richtiger: die dreihundertjährige Übung des französischen Geistes in der Psychologie der Illusionsbildungen ergreift im XIX. Jahrh. restlos von der Gattung des Romans Besitz, die vorher auch einer gläubigeren Lebensschau offen gewesen war. Flauberts Emma Bovary, die in romantischer Vernebelung erzogene, von Schwärmern und Charlatanen in die Irre geführte Frau, ist der Typus für fast alle Heldinnen und Helden des realistischen Romans geworden. (Nicht alle dieser Romane haben freilich die tiefere Flaubertsche Zweideutigkeit:

daß die romantische Verzauberung der Ausweis einer höheren Lebensstufe ist — und daß sich diese höhere Lebensstufe doch nur in dem von vornherein verlorenen Spiel einer lächerlichen romantischen Verzauberung kundtun kann.) Ein mittelmäßiger Essayist, Jules de Gaultier, hat mit seinem Buch 'Le Bovarysme' (1892) aus dem Leben der Emma Bovary geradezu eine Schablone menschlicher Seelenverfassung herstellen können. Die Goncourts, Alphonse Daudet, Maupassant: sie alle stellen den Lebensablauf dar als einen fortgesetzten Sturz von der Illusion in die Desillusion. Eine Besitzergreifung des eigenen inneren Seins glauben sie ebenso sehr leugnen zu müssen wie die echte, von Täuschung gereinigte Besitzergreifung eines anderen Menschen. 'Le «tout à fait» n'est point de ce monde' sagt Maupassant einmal in 'Notre Cœur'. Dieser Realismus ist zu einem ähnlich brutalen Mechanismus ausgeartet wie im XVIII. Jahrh. in Voltaires Candidè, bei aller sonstigen Verschiedenheit. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den realistischen Roman darzustellen. Er ist nur eine Variante der alten Suche nach der Wirklichkeit und bietet bei aller Fülle seiner Materialien nichts Neues — oder doch höchstens nur das bedenklich Neue, daß die pessimistische Wirklichkeitsdeutung in völliger Hoffnungslosigkeit endet.

Wir schließen unseren Überblick mit einem Hinweis auf das moderne Fortleben der alten Frage in den Romanen des *Marcel Proust.* Von allem brutalen Pessimismus des XIX. Jahrh. befreit, breitet das Proustsche Werk das ganze verfeinerte Gewebe von vorwegnehmenden und verdeckenden Vorstellungen aus, das sich zwischen uns und die Wirklichkeit in jedem Fall gesponnen hat, auch dann, wenn diese Wirklichkeit gar nicht geringwertiger zu sein braucht als unsere Hoffnungen. Prousts Romane sind eine integrale Illusionslehre. Aber es handelt sich nicht um die handfesten Illusionen und katastrophalen Desillusionen der Phantasten, sondern um das geheime Spiel der mehr ästhetischen als moralischen Imagination, das vom Bewußtsein kaum kontrollierbar ist und darum um so tiefer unser Verhalten bestimmt. Es sind zwei Formen, in welchen sich Prousts Wirklichkeitsinterpretation abspielt, die aber im Grunde ineinander übergehen. Einmal ist es die Erfahrung, daß die Besitzergreifung der Wirklichkeit durch die totale seelische Anteilnahme nie zeitlich mit der konkreten Wirklichkeitsberührung zusammenfällt. Den Tod seiner Großmutter begreift der Erzähler erst lange Zeit nachher, als eine verwandte Situation die spontane Erinnerung auslöst und mit dieser die innere Besitzergreifung des Erlebnisses nachholt. Das ganze von Proust dargestellte Jugendleben ist nur aus der Perspektive solcher spontanen Erinnerung gesehen, die sich am Geschmack eines in Tee eingetauchten Gebäckstückes entzündet hat und nun dem Ablauf der Erinnerungsbilder folgt, der aber mit dem geschichtlichen Zeitablauf der damaligen Geschehnisse selbst keineswegs kongruent ist. Diese Erinnerungsbilder sind höher als die zurückliegende effektive Wirklichkeitsberührung, weil erst sie die seelische Aneignung des Berührten bedeuten. Darum und weil der Zufall der Spontaneität sie beherrscht, sind sie keineswegs bloß registrierende Memoiren.

Dies ist das eine. Innerhalb dieser grundsätzlichen Wirklichkeitsinterpretation schildert nun Proust die Verdeckungen im einzelnen Erlebnis. Das Gesetz von der

zeitlichen und qualitativen Inkongruenz von Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsaneignung beherrscht die kleinsten Einzelheiten des Daseins. Es ist kein Zufall, daß zahllose Seiten des Proustschen Werkes nicht dem realen Geschehen gelten, sondern dem, das sich der erlebende Mensch in vorwegnehmender Phantasie vorstellt. Vermutungen und Vorwegnahmen sind mächtige Faktoren seines Innenlebens, um die sein Gefühlsleben kreist, imaginär leidend oder imaginär glücklich. Ein schönes Beispiel dafür ist im ersten Band von 'A l'ombre des jeunes filles en fleurs' die Analyse des mit der Phädra-Aufführung verbundenen Gefühlsablaufs. Der Junge erzeugt sich eine intensive Vorwegnahme der Aufführung in der erwartenden Phantasie; diese Intensität steigert sich, weil es ihm zunächst verboten ist, der Aufführung beizuwohnen. Als er die Erlaubnis erhält, zögert er, sie auszunützen, nicht aus Rücksicht auf die Eltern, sondern aus der Scheu des Instinkts, daß die Wirklichkeit der Aufführung seiner imaginären Vorwegnahme nicht entsprechen wird. Und in der Tat ist die Aufführung für ihn eine Enttäuschung. Er ist nicht imstande, ihre Qualität zu erfassen; der Wirklichkeitssinn ist durch die übermäßige Beanspruchung in der imaginären Vorwegnahme unfähig geworden, auf die gegenwärtige Beanspruchung zu antworten. Der Genuß an der Leistung der Schauspielerin, zu dem er sich verpflichtet fühlt, setzt erst *nach* der Vorstellung ein, als seine Erinnerung durch den Enthusiasmus der Kritiker kristallisiert wird. Jetzt erst erfährt er die Qualität der Aufführung in der inneren Aneignung, weil diese 'ne subissait plus la compression et les limites de la réalité' (I 43). Das gleiche spielt sich ab beim Hören der Sonate von Vinteuil, das gleiche bestimmt sein Verhältnis zu den jungen Mädchen, und nichts könnte bezeichnender sein als die Dialektik, die er erleiden muß zwischen dem Bilde der Gilberte fictive und dem Bilde der Gilberte réelle, oder zwischen dem Bilde der Albertine fictive und dem Bilde der Albertine réelle. Wirklichkeit wird von Proust geradezu definiert als die stete Korrektur der imaginären Vorwegnahme. Selbst diese Korrektur aber ist ein so flüchtiger und gefährdeter Augenblick, daß nur die kristallisierende Erinnerung ihn zu fassen vermag, — und Erinnerung ist ja nichts anderes als die innere Wirklichkeitsaneignung aus der tatsächlichen Ferne zur Wirklichkeit, also dem Gesetz der Inkongruenz unterworfen.

Die Beispiele für das Fortleben des alten Problems der Suche nach der Wirklichkeit in der älteren und neueren Literatur Frankreichs ließen sich außerordentlich vermehren. Aber wir wollen uns mit dem Dargebotenen begnügen. In einer beinahe unwahrscheinlichen Identität reicht das Problem durch mehrere Jahrhunderte. Die Identität liegt sowohl in der Fragestellung — wo ist die innere Wirklichkeit des Menschen, wo ist die Wirklichkeit der ihm begegnenden Gestalten? — als auch in der Antwort: sie liegt verborgen hinter der Phänomenalität, welche unsere Affekte, unsere irrtümlichen Perspektiven aus dem Nicht-Besitz, aus der Distanz, über sie gelegt haben. Insbesondere aber besteht die Identität darin, daß diese Phänomenalität nicht bloß aus kühler erkenntnistheoretischer Neugier entdeckt wird, sondern aus der Sorge des Menschen, der sich um seine Sicherung und Ruhe müht und darin immer wieder zum Scheitern verurteilt ist.

GEOGRAPHIE UND POLITIK

Von Robert Fox

Friedrich Ratzel, der Altmeister der politischen Geographie, hat sich zu seiner Zeit in Deutschland nicht durchsetzen können, weil damals gerade das naturwissenschaftliche Zeitalter der deutschen Geographie in voller Blüte stand, so daß für seine ganze Fragestellung, die den Menschen im geographischen Raume zum Gegenstand hatte, die rechte Aufmerksamkeit und das Verständnis fehlte. Es war jene Zeit, in der umfangreiche Bücher geographischen Inhalts geschrieben wurden, in denen der Mensch nur anhangsweise erwähnt wurde. Stärker als in seiner Heimat wirkte Ratzel lange Zeit im Auslande, das infolgedessen auf diesem Gebiete manchen Vorsprung gewonnen hat. In Frankreich, in England, besonders auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, erfreut sich die Geographie des menschlichen Gemeinschaftslebens nicht nur eines hohen Ansehens als theoretische Wissenschaft, sondern ihre Jünger werden mit Vorliebe zur Lösung von Fragen der praktischen Staatskunst herangezogen; die Arbeit der Wissenschaft ist durchaus auf die Anwendung in der Praxis des Gemeinschaftslebens eingestellt.

In Deutschland haben erst die Werke von Rudolf Kjellén, der die Lehren Ratzels wieder aufnimmt und weiter bildet, stark anregend gewirkt, und vor allem haben sich Karl Haushofer und der Kreis seiner Mitarbeiter das große Verdienst erworben, daß sie durch ihre Bücher und durch ihre Zeitschrift die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Zusammenhänge zwischen den politischen Ereignissen und Entwicklungen und dem geographischen Raum, in dem sie sich abspielen, gelenkt haben. Leider war innerhalb der zünftigen Geographie für ihre Lehren zunächst nicht recht Raum, und so stellten sie sich unter den neuen Namen 'Geopolitik'. Das hatte einen doppelten Nachteil. Es mußte nun mit viel Scharfsinn und Mühe die Grenze zwischen dem neuen Zweige der Wissenschaft und der politischen Geographie gezogen werden, und andererseits entfernte sich die Geopolitik in vielen ihrer Arbeiten gar zu sehr von ihrer festen Grundlage, dem geographischen Raume, und wurde nicht selten zu einem theoretischen Politisieren mit geographischem Einschlag. Gerade das machte sie freilich allgemein beliebt, und zwar in dem Maße, daß es eine Zeitlang aussah, als sollte, wenigstens in der Schule, die ganze Geographie zu ihren Gunsten abgedankt werden. Aber so hatten es denn doch ihre Väter selbst nicht gemeint; Haushofer macht darum mit allem Nachdruck darauf aufmerksam, wie ernsthafte Arbeit, natürlich geographischer Art, ein jeder zu leisten hat, der in geopolitischen Fragen mitreden will. Zugleich wendet sich der Strom der Erörterungen von mehr theoretischen Dingen den praktischen Fragen des inner- und außerpolitischen Lebens der Nation zu, und man müht sich, sie mit geographischen Methoden lösen zu helfen. Welch reiches Arbeitsfeld da zu bestellen ist, deutet schon die einfache Überlegung an, daß ja alles völkische Leben mit seinen unendlich vielen Problemen kultureller und wirtschaftlicher Art sich im geographischen Raum abspielt und eigentlich immer

durch ihn, seine Lage und seine Besonderheiten, irgendwie mitbedingt ist. Diese Dinge aber zu erforschen in ihrer Wirkung aufeinander und auf die Welt des Menschen klarzustellen, ist die Aufgabe der Geographie. Einige Beispiele mögen die engen Beziehungen aufzeigen, die zwischen Politik und Geographie hin- und herwirken.

Die Grenzen der Staaten scheinen eindeutig festzuliegen. In der Landschaft sind sie, wenigstens in Europa und anderen Kulturgebieten, durch Grenzsteine genau bestimmt, und auf den Karten erscheinen sie als klare Linien, die die Länder mit mathematischer Genauigkeit voneinander trennen. Nur durch Kriege werden sie gewaltsam verschoben, um dann bis zum nächsten Zusammenstoß wieder unveränderlich zu verharren. Wenn der länger als eine Generation ausbleibt, so scheinen sie dem Mitlebenden überhaupt als ein für allemal gegeben, und es entsteht die große Gefahr, daß man aus diesem Gefühl der Sicherheit heraus die Sorge für die Grenzen und die Grenzlande vergißt, daß die Nation sich ganz ihren anderen wichtigen und brennenden Aufgaben hingibt. Da ist es die Aufgabe der Erdkunde, die Gewissen zu schärfen und immer wieder den Nachweis zu erbringen, daß das Schicksal eines jeden Volkes sich an den Grenzen seines Gebietes entscheidet. Tatsächlich bilden sie niemals eine wirklich trennende Scheidewand, sondern unaufhörlich flutet über sie das Leben hinweg, unbemerkt oft vom oberflächlichen Beobachter, aber unaufhaltsam, und immer dringt es vor in dem Sinne des geringeren Widerstandes. So mächtig das Deutsche Reich in der Vorkriegszeit war, es ist ihm nicht gelungen, die Ostgebiete mit starkem deutschem Leben zu erfüllen, weil es die Aufgabe nicht klar erkannte und nicht Kräfte genug daran setzte, die slawische Unterwanderung einzudämmen und einen in sich gefestigten deutschen Bauernstand dort wurzelfest zu machen. Auf die Dauer aber behauptet nur das Volkstum das Land, das es nicht nur besitzt, sondern auch tatsächlich bewohnt. Erst jetzt ist die Wahrheit dieses Satzes voll erkannt, und wir dürfen von der Tatkraft unserer Regierung mit Sicherheit erhoffen, daß alles Notwendige geschehen wird. Notwendig aber sind nicht nur die Maßnahmen an Ort und Stelle, notwendig ist vor allem auch die seelische Bereitschaft des ganzen Volkes. Vor dem Kriege ging der Wunsch der Bewohner des Ostens in Stadt und Land nach Berlin und dem Westen. Es muß eine völlige seelische Umkehr erreicht werden, so daß nicht nur der Ostbewohner in der Heimat festgehalten wird, sondern auch die Volksmassen im Westen und in der Mitte des Reiches mit besonderer Hochachtung und Liebe an den Osten denken; es muß als Auszeichnung gelten, hier seine Kräfte für den Dienst in der Gesamtheit einsetzen zu dürfen. Und die Möglichkeiten der Entwicklung des weiten Landes sind noch groß und lockend genug. Die Geographie muß in unermüdlicher Arbeit die Deutschen mit der Natur und den Lebensbedingungen des Ostens, mit seinen Schönheiten, aber auch mit Erwerbsmöglichkeiten im Inlande und den Zukunftsaussichten seines Außenhandels vertraut machen.

Als eine der besten Naturgrenzen Europas gelten seit alten Zeiten ebenso wie in der Gegenwart die Alpen mit ihren himmelhohen, in zahlreichen Ketten hintereinander gelagerten Gebirgsmauern, die von wenigen großen Verkehrs-

straßen durchzogen sind. Und in der Tat liegen südlich und nördlich von ihnen zwei verschiedene Welten mit völlig verschiedenen Lebensbedingungen und völlig verschiedenen Völkern. Aber gerade diese Verschiedenartigkeit hat seit dem grauen Altertum den lebhaftesten Austausch zur Folge gehabt, und zwar nicht nur auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens, auf dem noch heute das Deutsche Reich der beste Kunde Italiens ist, sondern ebenso in allen geistigen und sonstigen kulturellen Gütern. Es sei nur an die katholische Religion, an die Völkerwanderung, an das deutsche Mittelalter, an Humanismus und Renaissance, an die Formen des staatlichen Lebens erinnert. Je nach der Stärke des Lebenswillens und der Lebenskraft der beiderseits wohnenden Völker ist das Gefälle der gegenseitigen Beeinflussung von Süd nach Nord oder umgekehrt gerichtet gewesen. Und wenn auf der einen Seite die staatsbildende Kraft versagte, dann hat mit Naturnotwendigkeit die Macht von der anderen Seite über alle Hindernisse hinübergegriffen. Gerade so wie der Föhn durch die nördlich gerichteten Täler mit ungeheurer Gewalt herniederstürmt, wenn im Norden ein Gebiet geringeren Luftdrucks lagert, so faßt heute wieder italische Staatsmacht über die Gebirge und sucht das machtlose Österreich der eigenen Herrschaft in irgendeiner Form einzugliedern. So dehnten einst die Römer in ihrer Kaiserzeit ihre Herrschaft über die Alpen bis zur Donau aus, und ebenso beherrschten Jahrhunderte später die deutschen Kaiser den Großteil von Italien. Sie folgten damit einem unwiderstehlichem Naturgesetz, und es ist darum falsch, ihnen daraus einen Vorwurf zu machen, soviel Opfer ihre Italienpolitik dem deutschen Volke auch gekostet hat. Daß sie vergebens waren, daß weder die Herrschaft des Südens über den Norden noch die des Nordens über den Süden den beteiligten Völkern auf die Dauer Segen gebracht hat, lehrt uns die Geschichte. Und die Geographie gibt uns die Gründe dafür an. Es kann kein Volk auf die Dauer festwurzeln in einem Lande, das ganz andere Natur und damit wesensverschiedene Lebensverhältnisse aufweist wie seine Heimat. Für den wahren Staatsmann kann darum nicht imperialistische Herrschaftsausdehnung das Ziel sein; solche Begehrlichkeit muß zum Unheil für das eigene Volk ausschlagen. Zu erstreben bleibt für uns der starke Ausbau staatlicher Macht im Gebiet des eigenen Volkstums. Damit helfen wir am besten nicht nur uns selbst, sondern auch den Nachbarvölkern und damit ganz Europa. Denn wenn in dessen Mitte ein Hoch an staatlicher Macht vorhanden ist, können keine Störungsfronten entstehen, um bei dem oben angewandtem Bilde zu bleiben. Darin liegt die innere Berechtigung der Europapolitik Adolf Hitlers, der früher oder später der Erfolg beschieden sein muß; Absage an alle imperialistischen Ziele, aber unbedingtes Festhalten am eigenen Volksboden, das ist die einzige Zukunftsmöglichkeit Europas, nicht aber der Versailler Vertrag, der allen geographischen Lebensbedingungen des Erdteils Hohn spricht.

Der Engländer ist es gewöhnt, über die Welt hin zu denken. Auch der einfache Mann hat persönliche und sachliche Beziehungen zu verschiedenen Erdteilen, das Leben im Weltreich weitet von selbst den Blick. Der Deutsche aber lebt gern im engen Kreise. Für die allermeisten Volksgenossen ist eine Auslandreise ein unmögliches Unternehmen, und auch aus Büchern und Karten unterrichten sich nur wenige

ernsthafter über das Ausland; die Notizen der Zeitungen und der Bilderzeitschriften schaffen dem Großteil der Deutschen das Bild der Außenwelt. Dabei braucht kaum ein anderes Volk so dringend gut gegründete Kenntnisse auf diesem Gebiet wie wir. Unser Land liegt in der Mitte von Europa, es hat mehr Nachbarn als irgendein anderes, mit allen stehen wir im Austausch wirtschaftlicher und kultureller Güter, ständig wechseln ihre politischen Beziehungen zu uns und untereinander. Und ganz das Gleiche gilt von den außereuropäischen Mächten. Unser Reich ist nun einmal zu einer Weltmacht herangewachsen; wenn sie auch augenblicklich sich noch nicht voll auswirken kann, und wenn auch der Feindbund sich eben erst in Stresa noch einmal zusammengefunden hat, um sie niederzuhalten, so weiß doch die Welt, daß wir in kurzem den Platz wieder einnehmen werden, der uns gebührt, nicht um imperialistischen Zielen nachzujagen und andere Völker zu bedrohen, sondern um in einem wirklich gesicherten Frieden zu unserem und der anderem Wohl zu wirken. Darauf gilt es das deutsche Volk geistig und seelisch vorzubereiten, damit wir es vermeiden können, durch Unkenntnis und Ungeschick die Spannungen und Feindschaften zu vergrößern und zu vermehren, die ohnehin nicht zu verhindern sind. Dazu aber ist es notwendig, die Lebensnotwendigkeiten und die rassenmäßigen Besonderheiten der Völker zu kennen. Dazu muß man ihren Lebensraum und seine Naturgegebenheiten studieren und muß sehen, wie das betreffende Volk sie genützt hat und was es darüber hinaus zu seinem äußeren und inneren Leben braucht. Nur dann wird es möglich sein, die anderen zu verstehen und ihre Beziehungen zu uns und zu der Umwelt richtig zu werten. Der Engländer freilich ist es gewöhnt, überall als Herr aufzutreten und von den anderen zu fordern, daß sie sich nach ihm schicken. Wie lange er sich das noch leisten kann, ist auch fraglich geworden. Für uns ist jedenfalls der angegebene Weg der einzig mögliche und die richtig verstandene Erdkunde der beste Führer dazu.

Sie wendet sich in neuer Zeit immer mehr den Problemen des Menschenlebens zu, soweit es sich in der Landschaft abspielt, und sucht das Verständnis dafür zu erschließen, wie einerseits die Naturausstattung — das Klima, die Bodenart und -gestaltung, die Bodenschätze, die Lage — die Betätigung der Menschen beeinflußt hat und wie er andererseits durch die Kraft seines seit vielen Geschlechterfolgen betätigten Willens aus der Natur- die Kulturlandschaft gestaltet hat. Damit wird zugleich auch der Wille für die weitere Entwicklung gestählt und die Erkenntnis für deren Möglichkeiten geklärt. Wir Schulgeographen begrüßen diese neue Richtung und haben schon ihre ersten Anfänge mit besonderer Freude begrüßt. Nicht aus Kritiklosigkeit oder Neuerungssucht haben wir das getan, wie hier und da noch immer geglaubt wird, sondern weil wir in unsrer mehr den Bedürfnissen des nationalen Lebens zugewandten Schularbeit die Hilfe der Hochschule für alle diese Fragen lange Zeit schwer haben entbehren müssen. Trotzdem haben wir aber die größte Hochachtung vor den auf den naturwissenschaftlichen Gebieten, besonders in der Morphologie erzielten Ergebnissen und sind der Ansicht, daß dadurch erst die gesicherte Grundlage für den weiteren Bau unserer Wissenschaft geschaffen ist. Keine andere ist wie sie vorbereitet, den Forderungen des neuen

Staates gerecht zu werden, weil keine andere in solchem Umfange das Zusammenwirken von Mensch und Natur, von Blut und Boden zu überschauen vermag.

Wer anders als der Geograph soll die großen Aufgaben der Innenpolitik, die unsere tatkräftige Regierung auf allen möglichen Gebieten in Angriff genommen hat, in ihrer naturgegründeten Richtigkeit weitesten Schichten des Volkes, der Jugend und dem Alter nahe bringen und ans Herz legen! Man mag an die Bauernschutzgesetzgebung oder an die Fragen der Landgewinnung und Ostsiedlung, an die großen Probleme der Wasserwirtschaft, an den Autostraßenbau, an die Verteilung der Industrie über das Land, an die neue Abgrenzung der Verwaltungsbezirke, an das Auslanddeutschtum, kurz an irgendwelche großen Fragen denken, die die Nation bewegen, immer gehören sie irgendwie zum Arbeitsgebiet des Geographen, immer verfolgt er ihre Lösung mit besonderer innerer Anteilnahme, und immer hat er das lebhafte Bedürfnis, mitzuhelfen und aufzuklären in Schule und Öffentlichkeit. Man gebe ihm den Weg dazu frei und nütze seine Kräfte in viel größerem Umfange als bisher, und man wird es nicht bereuen. Geographen an die Front!

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

GERMANISTIK

Von Robert Stumpfl

Wir setzen unseren Forschungsbericht (s. Heft 6 des letzten Jahrgangs der Neuen Jahrbücher) fort. Noch eine Frucht des Schiller-Jahres sei erwähnt, die zugleich als Festschrift der Cottaschen Buchhandlung zum 275. Jahrestag ihres Bestehens erschien, ein Schillerbuch des Tübinger Germanisten *Hermann Schneider*, das sich unter Verzicht auf allen wissenschaftlichen Ballast an „möglichst weite Kreise" wendet, mit dem Ziel, „Schlagbäume zu öffnen, Mauern niederzureißen", die uns von Schiller trennen (1). Indem einerseits Schillers künstlerische Leistung „als Frucht eines Strebenden, eines Willensmenschen" dargestellt und anderseits sein Erbe, Schillerstil und Schillergeist, als ein Besitz gezeigt wird, den es immer neu zu erwerben gilt, soll der Klassiker des deutschen Dramas aus der langweiligen Sphäre der Festredner, Schulmeister und Familienbücher herausgehoben und wieder „interessant" gemacht werden: „seine Problematik muß sich dem heutigen Geschlecht erschließen und es verwandt anmuten." Aus diesem Vorsatz mag sich manches Gewaltsame der Darstellung, auch ein gewisser Mangel an Tiefe erklären. Zu begrüßen ist vor allem die offene Kritik an der heutigen Schillerdarstellung auf der Bühne und die Forderung, einen Schiller s t i l zu suchen, nach ihm zu ringen. — Anläßlich seines Jubiläums legt der Cottasche Verlag nun auch den dritten Band der *„Briefe an Cotta"* vor, der die Zeit vom Vormärz bis Bismarck 1833—1863 umfaßt, die Wirkungszeit Georg von Cottas, der im engsten Verkehr mit den größten Geistern seiner Zeit durch seine Verlagstätigkeit, durch seine Zeitungen und Zeitschriften eine geistige Macht darstellte, die in den Jahren schwerster Unterdrückung stets für die gesamtdeutschen Ideen wirkte; von dem Moritz Mohl sagen konnte: 'Sie, nicht der Bundestag, repräsentieren Deutschland' (2). Wir finden interessante, noch nicht veröffentlichte Briefe von Alexander von Humboldt, Laube, Dingelstedt, Freiligrath, David Friedrich

Strauß, Justinus Kerner, Anastasius Grün, Geibel und vielen andern. — Die *Grabbe-*Literatur wird durch eine umfangreiche Biographie von *Ferdinand Josef Schneider* bereichert, die den einsamen Niedersachsen unserer Zeit näher bringen (oder gar unsere Bühnen ihm erobern) will, indem das Kämpferische seiner Natur betont wird, deren Tragik aus 'der ungestillt gebliebenen Sehnsucht nach Rückeroberung des heldischen Ideals für die erschlaffte und erschlaffend wirkende Kultur seiner Zeit' wuchs (3). Schneider sieht Grabbe von der Hegelzeit her, bewertet seine Werke 'als eigenlebige Schöpfungen' und bemüht sich, 'hauptsächlich an Hand ihrer ideellen Probleme den einheitlichen Zug in seiner Kunst und künstlerischen Entwicklung aufzudecken'. Zur Einordnung in das Grabbe-Schrifttum vgl. Alfred Bergmanns Aufsatz 'Grabbeforschung und Grabbeprobleme 1918—1934' in der Germanisch-romanischen Monatsschrift XXII, 1934, wo dem Schneiderschen Buch nicht ohne Berechtigung vorgeworfen wird, daß es in lose Kapitel zerfällt und zu keiner Zusammenschau kommt. — Für *Conrad Ferdinand Meyer* bricht *Friedrich Hermsmeier* eine Lanze, in einer leidenschaftlichen Polemik gegen F. F. Baumgartens 'zersetzende Kritik', die ihm in ihrem Mangel an Einfühlungsfähigkeit 'einen geradezu klassischen Fall einer jüdischen Rasseneigentümlichkeit' darstellt (4). Sowohl den Vorwurf, hinter Meyers Novellen verberge sich ein schwächlicher Mensch, wie auch die Behauptung einer individualistischen Einstellung des Menschen und Dichters sucht Hermsmeier — nicht immer überzeugend — zu widerlegen. Ob es ihm damit gelungen ist, nach Pongs Forderung 'Meyers Kunst in ihrem wirklichen Gewicht, d. h. in dem der aktuell-psychologischen Ausdeutung enthobenen dauernden Wert ihrer heroischen Geistigkeit für unsere Wirklichkeit aufzuschließen', bleibe dahingestellt.

War schon in den bisher besprochenen Werken mehr oder weniger stark das Bestreben bemerkbar, den geschichtlichen Stoff zu aktualisieren, bei Arbeiten, deren Anfänge vor dem Umbruch liegen, wenigstens noch in den Schlußteilen oder im Vorwort den Anschluß an die neue Zeit zu finden, so stehen die Untersuchungen zur Dichtung der Gegenwart begreiflicherweise ganz unter dem Zeichen der Zeitenwende. *Hans Naumann* ist schon 1933 mit einer neubearbeiteten (6.) Auflage seiner '*Deutschen Dichtung der Gegenwart*' (1885—1933) zur Stelle (5). Leider hat die Kritik nicht immer den Mut gefunden, ganz offen und ohne Rücksicht auf die sonstigen Verdienste des Gelehrten zu diesem Buche Nein zu sagen, dessen sonderbares 'Wachstum' seit der ersten, mehr als zehn Jahre zurückliegenden Konzeption im Zeichen des Expressionismus, nichts als ein erschütternder Beweis für das Versagen der ästhetizistischen Geisteswissenschaft auf ethischem und künstlerischem Gebiete ist. Von den hohen Zielen, die sich der Verfasser in der neuen Einleitung stellt, ist in dem zum größten Teil unbearbeitet gebliebenen Buch wenig zu bemerken, das Zivilisationsliteratentum steht nach wie vor stark im Mittelpunkt, gelegentliche Verbesserungen wirken den zahlreichen stehengebliebenen Fehlurteilen gegenüber nur peinlich. Ein Beispiel: In der Auflage 1930 heißt es S. 109: 'Aber nun kommt bei Kornfeld und Kaiser das Ernstere und Positivere hinzu, das Aufbauende und Erlösende, der Versuch zu wandeln, zu läutern und die Wiedergeburt des Menschen, des wahren Menschen herbeizuführen . . .' 1933 lautet die Stelle (S. 115): 'Aber nun kommt bei Kornfeld und Kaiser der Versuch zu wandeln, zu läutern und die Wiedergeburt des Menschen, des wahren Menschen, wie sie ihn verstanden, herbeizuführen . . .' Im Übrigen wird aber auch heute noch bei Georg Kaiser vom 'Wunder der geistig-sittlichen Erneuerung des Menschen' gesprochen und das Machwerk 'Die Bürger von Calais' mit einer 'Kathedrale . . . in Reinheit und großer Gebärde' verglichen. Welchen Wert soll es haben, wenn am Ende des Dramenkapitels nun einfach an die Lobhymnen auf die 'beseelte Sachlichkeit' eines Bert Brecht und eines Karl

Zuckmayer (dem 'unerhörte Erdhaftigkeit' nachgerühmt wird) ein Absatz über Johsts 'Schlageter' angehängt wird? Schloß das Romankapitel früher (unbegreiflicherweise!) mit Kafkas Fragmenten als 'Gipfel jüngster Erzählkunst ... auf ungeahnter Höhe', so fügt Naumann 1933 zwar hinzu: 'Ist man hier angelangt, so sieht man [erst jetzt?!], daß mit Notwendigkeit eine Richtung folgen mußte, die ... statt der Menschheit die Nation setzen, an Stelle des verlorenen Individuums die Bindung zwischen Führer und Gefolgschaft ... verlangen muß' (S. 230), und widmet nun anhangsweise auch der wahren Volkstumdichtung ein paar Seiten, aber immer noch werden unsere Besten mit wenigen, oft nichtssagenden Zeilen abgetan, viele ganz übersehen, so: Max Mell, Benno von Mechow, Paul Alverdes, Will Vesper, Getrud von Le Fort u. a. (vgl. auch die Verwahrung der Paul Ernst-Gesellschaft in 'Die Neue Literatur' 1934, S. 284ff.). Und klang das Buch 1930 noch in die monarchistisch gedeutete Prophetie Stefan Georges aus, der „ das grandiose Schauspiel' träumt, 'wie man aus seinem Kreise nicht nur die Lehrstühle an den deutschen Universitäten, sondern die verwaisten Königsthrone neu besetzt' (S. 397), nicht ohne vorsichtige „Neutralitätserklärung' freilich und rasche Nennung des Systemdichters G. Hauptmann, so muß derselbe George (unter Streichung der angeführten Stelle) heute als Künder unseres Führers und des Dritten Reichs herhalten!

Vom katholischen Standpunkt aus betrachtet *Ferdinand Hammerschmidt* die '*Zeitenwende, ihre Gestalt in der Dichtung der Gegenwart*' (6). Zu begrüßen ist hier die scharfe Kritik an der Verfallszeit vom Religiösen her sowie der Versuch, das Gemeinsame mit der außerhalb der Kirche stehenden Volkstumdichtung zu sehen: 'Drang zum Überindividuellen, der überall die Kräfte der Familie, des Stammes, des Volkstums entbindet'. Daß hier neben dem ausgesprochen katholischen Schrifttum Dichter wie Kolbenheyer schlecht wegkommen (nur der Spinoza-Roman wird erwähnt), ist verständlich. Stutzig machen Entgleisungen, wie die überaus lobende Einordnung Lissauers zwischen Schäfer, Flex und Johst, dann die positive Bewertung des Expressionismus mit Wassermann im Mittelpunkt und gar die volkhafte Auffassung Thomas Manns, dessen Dichtung 'mit ihrem letzten Höhepunkt im Schluß des Zauberberges in die plötzlich im Feuer der Begeisterung aufflammende Vision echter volklicher Gemeinschaft' münden soll (eine völlige Verkennung der wahren Tendenzen dieses 'Erziehungsromans'!). Die Problematik des Volkstumbegriffs, wie Hammerschmidt ihn vertritt, zeigt sich in seiner Umschreibung von Gemeinschaft als: 'lebendig in jedem einzelnen, in Familie, Stand, Stamm, Staat und Kirche sich durch- und aufgliedernden Lebensorganismus der Gesamtmenschheit' (S. 138). — In der gleichen 'kulturkundlichen Sammlung Pantheon', der die eben besprochene Arbeit angehört, bemüht sich *Ferdinand Bergenthal* — wieder vom katholischen Standpunkt aus — um das Werk *Georges* (7). 'Die hieratische Haltung, die feierlich abwehrende Umgrenzung, das asketisch strenge Bereitstehen, die durchgreifende Zucht, die nichts dem Zufall und dem Spiel der «Natur» überläßt, vor allem aber der sehnende Ruf nach der Inkarnation des Göttlichen in Leibgestalt' entstammen seiner Meinung nach 'dem katholischen Erbe der Rheinlande, in dem wesentliche Kräfte Roms aufgehoben sind' (S. 99). Es ist nicht uninteressant, der hier in Erscheinung tretenden Tendenz, von katholischer Seite ein positives Verhältnis zu George zu finden, eine Arbeit von *Cornelius Schröder* (in der Reihe 'Die religiöse Entscheidung, Hefte katholischer Selbstbesinnung' Heft 2, 1934) gegenüberstellen, in der der Geist-Blut-Mythos Georges als Irrlehre bekämpft, zugleich aber die 'heroische' Gefolgschaft der Georgeanhänger einer kämpfenden katholischen Jugend als Vorbild hingestellt wird (!). — Daß *Ernst Morwitz* in seiner bei Georg Bondi erschienenen Einführung in '*Die Dichtung Stefan Georges*' auf jede gekünstelte Aktualisierung verzichtet, muß ihm innerhalb der schon

allzu üppig sprießenden George-Literatur als Verdienst angerechnet werden, wenngleich nichts Wesentliches oder gar Neues gebracht wird (8).

Einem neuen Band '*Dichtung und Dichter der Zeit*', 'der die Wandlung der deutschen Dichtung nach der Lösung vom expressionistischen Banne darstellen soll', schickt *Albert Soergel* eine Reihe von Einzelwürdigungen bezeichnender '*Dichter aus deutschem Volkstum*' voraus, die im Lärm des Tages und der Moden (doch wohl auch von Soergel) lange übersehen wurden (9). Es sind um 1880 Geborene; Altersgenossen also jener Döblin Zweig, Unruh, Werfel, Schickele, E. Ludwig und wie sie alle heißen, die sich in der vergangenen Epoche vorgedrängt und den besseren Kräften den Platz verstellt hatten. Binding, Grimm, Carossa, Kolbenheyer, Mell, Hans Franck, Will Vesper, Ina Seidel, Schnack, Blunck und Griese werden in der bekannten gewissenhaften Weise behandelt, Bilder und Handschriftproben, die uns die Bücher Soergels besonders wertvoll machen, fehlen auch diesmal nicht, und so kann der schmale Band bis auf weiteres als eine der besten Darstellungen volkhafter Dichtung der Gegenwart (neben *Langenbuchers* verdienstvoller Schrift: bei Junker & Dünnhaupt 1933) gelten. — Von Monographien sei die im Ganzen ausgezeichnete Arbeit von *Conrad Wandrey* über '*Kolbenheyer, Der Dichter und der Philosoph*' hervorgehoben, die in gefälliger Form in das oft schwierige Werk des großen Dichterphilosophen einführt und besonders für die Romane manche wertvolle Deutung bringt (10). Ein Hauptteil ist der Bauhütten-Philosophie gewidmet, etwas kurz werden die kleineren Erzählungen (meines Erachtens zu Unrecht) abgetan. Vorwiegend negativ beurteilt Wandrey die Lyrik und die Dramen vom Gattungsstandpunkt aus, doch wird man hier dem Kritiker nicht in allem beistimmen können.

Zum Abschluß führen wir noch einige wertvolle Textsammlungen an. Unter dem Titel '*Frühgermanisches Dichterbuch*' stellt *Hans Naumann* 'Zeugnisse und Texte für Übungen und Vorlesungen über ältere germanische Poesie' zusammen, damit einem starken Bedürfnis entgegenkommend (11). Schade, daß der Herausgeber mit Anmerkungen und Kommentaren so gespart hat. — Aus Frickes 'Literarhistorischer Bibliothek' liegen drei neue Bändchen vor. *Friedrich von der Leyens* '*Lesebuch des deutschen Volksmärchens*' will 'die Entwicklung, die Verbreitung und die Art des Erzählens von unsern Volksmärchen' zeigen, zugleich, wie im Nachwort betont wird, 'auch die Verehrung für die Brüder Grimm wieder beleben', die für uns die Schöpfer unseres Märchens bleiben (12). Mit erfreulicher Schärfe tritt von der Leyen jenen Ansichten entgegen, die 'aus überkritischer Zersetzungsfreude und aus dem Scheuklappenblick der Wissenschaft' heraus den volkstümlichen Wert gerade der Grimmschen Märchen leugnen und das Märchen überhaupt als eine literarische Gattung erklären wollen. Mit Recht erklärt v. d. Leyen: 'Die Echtheit von heute ist nicht die ganze Echtheit, diese Echtheit ist eine Echtheit des Verfalls' — eine Erkenntnis, die für das ganze Gebiet der Volkskunde — den einseitigen Thesen vom 'gesunkenen Kulturgut' gegenüber — gilt. — '*Deutsche Idyllendichtung 1700—1840*' hat *Paul Merker* nach stilgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgewählt, aus einer Zeit, in der diese Dichtung die Wandlungen vom Barock über Rokoko, Empfindsamkeit, Sturm und Drang-Realismus, Klassik, biedermeierische Spätromantik zum neuen Realismus spiegelt (13). — Überaus zeitgemäß ist die von *Paul Kluckhohn* besorgte Zusammenstellung von Äußerungen über '*Die Idee des Volkes*' im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm (14). Deutlich wird hier, wie stark die 'deutsche Bewegung' um 1800 der Bewegung von heute vorgearbeitet hat. Die drei letztgenannten Veröffentlichungen sind in erster Linie für akademische Übungen gedacht, verdienen aber darüber hinaus als wertvolle Quellenwerke Beachtung.

(Abgeschlossen 1. 4. 1935.)

1. *Hermann Schneider, Schiller, Werk und Erbe.* Stuttgart u. Berlin, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger 1934. Lwd. *RM* 4,80. — 2. *Briefe an Cotta. Vom Vormärz bis Bismarck* 1833—1863, hrsg. von *Herbert Schiller.* Stuttgart u. Berlin, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger 1934. Bütten *RM* 11,—, Lwd. *RM* 14,50, Hldr. *RM* 20. — 3. *Ferdinand Josef Schneider, Christian Dietrich Grabbe, Persönlichkeit und Werk.* München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung 1934. Geh. *RM* 10,—, Lwd. *RM* 13,50. — 4. *Friedrich Hermsmeier, Conrad Ferdinand Meyer, Eine deutsche Kritik.* Halle a. S., Max Niemeyer 1934. Geh. *RM* 3.50.— 5. *Hans Naumann, Die Deutsche Dichtung der Gegenwart* (1885—1933). 6. neu bearbeitete Aufl. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1933. Geh. *RM* 5,—, Lwd. *RM* 6,50. — 6. *Ferdinand Hammerschmidt, Zeitenwende, ihre Gestalt in der Dichtung der Gegenwart.* Kulturkundliche Sammlung Pantheon, hrsg. von *Dr. Atzert* und *Dr. Deckelmann.* Bd. 17/18. Breslau, Frankes Verlag o. J. Geh. *RM* 2. — 7. *Ferdinand Bergenthal, Das Werk Georges. Versuch einer Wegweisung.* Kulturkundliche Sammlung Pantheon. Bd. 19. Breslau, Frankes Verlag o. J. Geh. *RM* 1,50. — 8. *Ernst Morwitz, Die Dichtung Stefan Georges.* Berlin, G. Bondi 1934. Geh. *RM* 4,—, Lwd. *RM* 5.50. — 9. *Albert Soergel, Dichter aus deutschem Volkstum. Dichtung und Dichter der Zeit. Eine Schilderung der deutschen Literatur der letzten Jahrzehnte.* Dritte Folge. Leipzig, R. Voigtländers Verlag 1934. Kart. *RM* 5,60, geb. *RM* 6,80. — 10. *Conrad Wandrey, Kolbenheyer. Der Dichter und der Philosoph.* München, Langen/Müller 1934. Lwd. *RM* 7,50. — 11. *Frühgermanisches Dichterbuch. Zeugnisse und Texte für Übungen und Vorlesungen über ältere germanische Poesie.* Hrsg. von *Hans Naumann.* Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter 1931. Geh. *RM* 6,—, geb. *RM* 7,50. — 12. *Lesebuch des deutschen Volksmärchens* in Verbindung mit *Josef Müller* hrsg. von *Friedrich von der Leyen.* Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von Fricke. Bd. 11. Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag 1934. Geh. *RM* 5,50. — 13. *Deutsche Idyllendichtung* (1700—1840). *Nach stilgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgewählt* von *Pauk Merker.* Ebenda. Bd. 12. Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag 1934. Geh. *RM* 3,20. — 14. *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung,* hrsg. von *Paul Kluckhohn.* Ebenda. Bd. 13. Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag 1934. Geh. *RM* 4,—, geb. *RM* 5,50.

EVANGELISCHE THEOLOGIE

Von Heinz-Dietrich Wendland

Die Selbstbesinnung der Theologie auf die ihr eigentümliche Bindung an das Wort der göttlichen Offenbarung bedeutet nicht, wie manche voreilige Kritiker gemeint haben, eine 'Ausschaltung' oder 'Verachtung' religionswissenschaftlicher Arbeit. Notwendig ist freilich die klare Grenzziehung und Unterscheidung zwischen den Religionswissenschaften und der Theologie und die Preisgabe der Versuche, Religionswissenschaft an Stelle von Theologie zu setzen oder im Wege der Begriffsunterschiebungen und Pseudomorphosen an Stelle der Theologie eine andere, in der historischen und psychologischen Methodik der Religionswissenschaft als solcher nicht begründete, weltanschauliche Dogmatik einzuführen, die nur noch den Schein von Theologie wahrt. Dann erst ist ein neues fruchtbares Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft zu erwarten. Den praktischen Beweis dafür erbringt schon heute die große, mit einer wunderbaren Beherrschung eines ungeheueren religionsgeschichtlichen Materials gearbeitete '*Phänomenologie der Religion*' von *G. van der Leeuw* (1), die auf solcher klarer Grenzziehung aufgebaut ist: die Theologie redet von Gott, in der Religionsphänomenologie aber ist Gott weder Subjekt noch Objekt; sie spricht nur von den Phänomenen, die sich zeigen. Diese sucht sie zu schauen, zu klären, zu verstehen. Den eigenmächtigen, herrschenwollenden Religionstheorien, gleichviel ob rationalistischer oder mystischer, entwicklungsgeschichtlicher oder psychologischer Art hat v. d. Leeuw eine wirklich seine ganze Darstellung

beherrschende Absage erteilt. Die Strukturzusammenhänge der religiösen Phänomene treten mit großer Plastik hervor (Religionsphänomenologie ist weder gleich Religions*geschichte* noch gleich Religions*psychologie*). Daß nirgends das Christentum nur historisch oder weltanschaulich überwältigt und eingeebnet wird, zeigt sich in den theologisch sauberen Abschnitten über die Kirche und die Gestalt des Mittlers. Eigenartig und neu geschaut (auch mit schöner Lebendigkeit und Kraft der Sprache beschrieben) ist vieles in dem Werke, so besonders in der Gestaltentypologie der Religionen, die Entfernung und Flucht, Ruhe und Unruhe, Willen und Gehorsam, Majestät und Demut, Kampf und Liebe als formende Kräfte kennen lehrt, oder in den schönen Abschnitten über den heiligen Menschen und die heilige Gemeinschaft.

Auf der religions- wie der formgeschichtlichen Arbeit erbaut sich das neue '*Handbuch zum Alten Testament*' (2), herausgegeben von *Otto Eißfeldt* mit vielen Mitarbeitern, von denen Alt, L. Köhler, Hempel, von Rad, H. H. Schaeder genannt seien. Es ist das Gegenstück zu Lietzmanns bekanntem 'Handbuch zum Neuen Testament'. Erschienen sind Abt. 15: '*Die Psalmen*' von *Hans Schmidt* und von Abt. 1 die 1. Lieferung des '*Biblischen Reallexikon*' von *Kurt Galling*. Die Psalmenauslegung hebt besonders form- und gattungsgeschichtliche Beobachtungen hervor und gibt eine feine ästhetisch-psychologische Würdigung des Psalters als religiöse Dichtung, der gegenüber die theologische Sacherfassung zurücksteht, obwohl — im Unterschiede zu Lietzmanns Handbuch — in der Herausarbeitung der inneren Einheiten ein großer Fortschritt zutage tritt und die historisch-philologische Erläuterung in diese stärker eingeschmolzen ist. Das Reallexikon entnimmt seine Stichworte nicht etwa nur der Bibel, sondern vor allem auch den Funden und Ausgrabungen in Palästina, die mit den biblischen Zitaten in den geschichtlichen Zusammenhang geordnet werden. Die I. Reihe des Gesamtwerkes wird in 22 Abteilungen die kanonischen, die II. Reihe die apokryphen und pseudepigraphischen Schriften behandeln. — *Wilhelm Vischer* macht in einer ersten Zusammenfassung seiner zum Teil im letzten Bericht genannten theologischen Studien zum Alten Testament den Versuch, das Alte Testament wieder ganz als Buch der christlichen Kirche zu lesen und in allen seinen Teilen streng auf Christus zu beziehen: '*Das Christuszeugnis des Alten Testaments*' (3). Denn Jesus ist der Christus des Alten Testaments. Das Alte Testament sagt, *was* der Christus ist, das Neue Testament, *wer* er ist. Daher ist die Einheit der beiden Testamente der oberste Gesichtspunkt, dem er auf einem eigenartigen Wege folgt (im vorliegenden 1. Bande bis 5. Mose einschließlich), der zwischen Darstellung und Exegese die Mitte hält und zu den heilsgeschichtlichen Zusammenhängen des Alten Testaments führen soll, so wie dessen Bücher der Kirche gegeben sind. Vischer weiß um die totale Geschichtlichkeit des Wortes Gottes im Alten Testament, aber sie scheint ihm doch öfter zu entgleiten. Das macht das christologische Verständnis des Alten Testaments, das er erstrebt, manchmal krampfhaft und künstlich. Aber wie könnte auch ein erster Versuch an einer neu gesehenen theologischen Aufgabe sogleich vollkommen gelingen, zumal es doch den Weg zurück hinter das Zeitalter des geschichtlichen Verstehens nicht gibt?

'*Die Formgeschichte des Evangeliums*' (4) hat *Martin Dibelius* in neuer, zur Monographie erweiterter Gestalt herausgegeben. Durch die Untersuchung der Leidensgeschichte und der Legenden sowie der Analogien aus dem Judentum, dem Hellenismus und dem alten Christentum in neuen Kapiteln ist das von Dibelius entworfene Gesamtbild reicher und sicherer geworden. Bei den Analogien handelt es sich besonders um rabbinische Erzählungsformen, sodann um Aussprüche und Anekdoten berühmter Männer, um Wunderberichte (Epidauros) und Epiphanien aus griechischem Schrifttum, endlich um die Apophthegmata Patrum (Worte und Erlebnisse ägyptischer Mönche). Das

wichtigste Ergebnis ist immer, vor allem in dem grundlegenden Kapitel über die Predigt, die Sichtbarmachung der treibenden Kräfte, die aus den Formen erschlossen werden können. Das bedeutet theologisch das Vordringen 'zu der ersten und normgebenden Verbindung von Geschichte und Christusglauben'. Die evangelische Überlieferung gehört nicht der 'Literatur' an, sie trägt 'nichtweltlichen Charakter'; sie ist immer Glaubenszeugnis für Predigt, Mission, Bau der Gemeinden und nicht historischer Bericht. Aber es zeigt sich auch die allmähliche Annäherung an die Literaturformen der 'Welt', die Ausdruck des Prozesses der Durchsetzung des Evangeliums in der Welt ist.

Aus der Fülle der neutestamentlichen Einzeluntersuchungen können nur wenige herausgehoben werden. *Ernst Lohmeyer* gibt in einem Buche '*Johannes der Täufer*' (5), dem 1. Bande einer Gesamtdarstellung des Urchristentums, eine gerundete und geistvolle Untersuchung der Täuferüberlieferung, seiner Predigt und der geschichtlichen Voraussetzungen und Zusammenhänge, in denen Johannes steht. Er will der altbewährten geschichtlichen Methode folgend 'Problemgeschichte' des Urchristentums schreiben, aber wenn er sich gegen die existenzauslegende Methode Bultmanns wendet, so begegnet man bei ihm wieder einem feinen Netze philosophisch-idealistischer Dialektik, mit dem er die Strukturbedingungen des Glaubens fassen zu können meint. Lohmeyer sieht in Johannes einen neuen Anfang im Judentum, ja den Anfang des Evangeliums selber. Die neue Ansicht, die er begründet, versteht den Täufer aus dem kultisch-priesterlich denkenden Judentum, das er zugleich durch Eschatologisierung radikal überwindet. — Eine sorgfältige, viel jüdisch-rabbinisches Material beibringende Auslegung der *Bergpredigt* hat *Hugo Huber* veröffentlicht (6). Jesus tritt als der 'neue Gesetzgeber', der in göttlicher Vollmacht spricht, schön hervor, doch vermißt man eine Zusammenfassung der Ergebnisse für das Gesamtverständnis der Bergrede und der Verkündigung Jesu. — *Ernst Käsemann* untersucht in der Schrift '*Leib und Leib Christi*' (7) nach Darstellung des jüdischen, griechischen und hellenistischen Leibverständnisses den paulinischen Begriff des Leibes Christi. Und zwar interpretiert er Paulus im Gegensatz zu einer herkömmlichen griechisch-idealistischen Fehlauslegung von der Gnosis her, vom Anthropos-, Eikon- und vor allem Aionmythos. Paulus wandelt den dualistischen Naturalismus der Gnosis in geschichtlich-eschatologisches Denken. Das letztere ist richtig gesehen, wenn Käsemann sich auch durch seinen neuen Ansatz in der Einzelauslegung zu mancher gewaltsamen Überspitzung verleiten läßt.

In starkem Gegensatz zu diesem Versuch, im Anschluß an Bultmann und Peterson den gnostischen Hintergrund der paulinischen Theologie sichtbar zu machen, steht *Adolf Schlatters* große Deutung der Korintherbriefe in '*Paulus der Bote Jesu*' (8). Er sieht in der korinthischen Gemeinde und ihren Lehrern weder Synkretismus noch Judaismus wirksam, sondern jüdischen Rationalismus und Freisinn. Kampf ums Gesetz und gegen den Rabbinat werde nirgends sichtbar. Freilich sei der jüdische Freisinn mit dem Rabbi wie mit dem jüdischen Mystiker durch seinen Perfektionismus verbunden. Paulus würde dann also in Korinth nicht gegen griechische, sondern gegen jüdische Weisheit streiten. Doch will uns Schlatters Begriff vom Griechentum zu enge scheinen, wenn er das griechische Denken als Bemühung um Welterkenntnis faßt; die ganze mystische und gnostische Bewegung will doch gerade Einsicht in die göttliche Überwelt geben. Den Glaubensgehalt freilich und die kirchliche Bedeutung der Schreiben nach Korinth hat wohl noch kein Kommentar so reich entfaltet wie Schlatters umfangreiches Werk, dem neuestens schon wieder eine uns nicht vorliegende Erklärung des Römerbriefes 'Die Gerechtigkeit Gottes' (1935) gefolgt ist. — Die methodisch grundsätzlichen Fragen einer *theologischen* Auslegung der Bibel (Bibel und Literatur, Bibel und Geschichte, Bibel und heiliger Geist)

hat *Otto Weber* umsichtig behandelt (9). Und in der Mitte zwischen Exegese und Dogmatik steht *Dietrich Bonhoeffers* Schrift '*Schöpfung und Fall*', eine theologische Auslegung von Genesis 1—3 (10), die aber zugleich dogmatisch für die heute heiß umkämpften Fragen der Theologie der Schöpfung bedeutsam ist, auch wenn sich nicht alle seine Gedanken als Auslegung sollten halten lassen. Er versteht — vgl. Vischer — die Schöpfungsgeschichte von Christus her und auf Christus hin; von hier aus entdecken sich Leben und Tod, Erkenntnis und Sünde, Gewissen und Freiheit, Schöpfung und Erhaltung als Bestimmungen menschlicher Wirklichkeit zwischen Anfang und Ende, weil Christus Ende unserer Welt und Anfang einer neuen ist.

Auch die Arbeit der *historischen* Theologie wird heute durch den geistigen Umbruch an mehreren Punkten gegenwärtig für unsere Entscheidungen. Zwischen zweien dieser Punkte, der Missionierung der Germanen und der 'deutschen' Mystik Eckeharts und seiner Schüler, ist die Darstellung ausgespannt, die *Joh. von Walter* von der Geschichte der mittelalterlichen Kirche und Frömmigkeit gegeben hat (11). Einsetzend mit einer Schilderung der religiösen und sittlichen Zustände bei den Germanen und der Aufnahme des Christentums durch sie, verfolgt er die äußeren kirchlichen Ereignisse bis zu den Konzilen von Konstanz und Basel. Da dieser gewaltigen Geschichte ein wesentlich größerer Raum vergönnt ist als derjenigen der alten Kirche, ist die Darstellung reicher und dadurch wieder lebendiger als im 1. Halbbande. Auch v. Walter hebt das neuplatonische Gedankengut und den Hintergrund thomistischer Theologie bei Eckehart hervor. Ähnlich wie Holl stellt er an den religiösen Egoismus, der auch diese feinste Blüte von Religion durchdringt, die Frage: Gottesgenuß oder Vergebung der Sünde? Gott unendliches Sein oder Person? — die Frage, auf die erst die Reformation eine Antwort zu geben vermochte. (Vgl. zur Philosophie und Theologie Eckeharts jetzt noch *Erich Seeberg,* Meister Eckhart. Philosophie und Geschichte 50, Tübingen 1934. 64 S. Dort wichtige Quellenzitate und Literaturverweise.) Endlich sind jetzt auch wissenschaftliche Ausgaben der Schriften Eckeharts in Vorbereitung, auf Grund deren erst umfassende und abschließende wissenschaftliche Urteile möglich sein werden, weil bisher die dafür wichtigen lateinischen Schriften großenteils unveröffentlicht waren. Von der einen Ausgabe '*Magistri Eckardi Opera Latina*', betreut von P. *Gabriel Théry* O. P. und *Raymond Klibansky,* liegt der erste Teil: 'Super Oratione Dominica' (12) bereits vor, mit umfassendem dreiteiligem Apparat: 1. Varianten, 2. Quellen (Nachweis der Kirchenväterzitate usw.), 3. Zeugnisapparat, der Parallelen aus den übrigen lateinischen und deutschen Schriften bringt sowie die geistesgeschichtliche Fortwirkung Eckeharts verdeutlicht, vor allem durch die wichtigen Randbemerkungen des Nikolaus von Kues zu den in seinem Besitz befindlichen Werken Eckeharts. Eine andere Ausgabe, unterstützt von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, herausgegeben von *E. Seeberg, K. Christ* u. a., auch katholischen deutschen Theologen, wird sämtliche Werke, die lateinischen mit deutscher Übersetzung und die deutschen bringen. Die Auswahl und Übersetzung von *Herman Büttner* (13), die als Volksausgabe neu erschien, ist für wissenschaftliche Arbeiten nicht zu gebrauchen, doch vermag sie vorläufig noch einen Dienst an denen zu tun, die allgemein die eigentümliche religiöse Atmosphäre dieser Mystik kennenlernen möchten.

Der gerade um der kirchlichen und religiösen Gegenwartsprobleme willen dringend notwendigen 'Kirchengeschichte des XIX. Jahrh.' stehen besonders große Schwierigkeiten in der Fülle zerfließender Bewegungen in diesem Jahrhundert entgegen. Um so wichtiger ist, daß eine zentrale Gestalt nunmehr auch von der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung ergriffen worden ist: Kierkegaard in den großen '*Kierkegaard-Studien*' von *Emanuel Hirsch* (14), die seine innere Entwicklung als Christ, als Dichter und Denker

zum Gegenstande haben und eine 'Lesehilfe', 'Sprachführer und Wörterbuch' zu den seltsamen Zeichen seines Lebens und Werkes sein wollen. Sie ragen durch auflösende Schärfe und zusammenbindende Kraft, neue Problemstellungen und Deutungen gleicherweise hervor, ob sie nun Kierkegaards Verlobung oder den Sinn seines pseudonymen Schaffens oder seine denkerische Durchdringung der christlichen Wahrheit betreffen. An einem andern Punkte, in der deutschen und bayrischen Kirchengeschichte, setzt *Theodor Heckel* mit seinem Werke über '*Adolf von Harleß*, Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern' (15) ein, dessen Kampf um Bekenntnis und geistliches Amt, Verfassung der Kirche und Ordnung ihres Verhältnisses zum Staat in der gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche besonders lehrreich und nahe ist, dessen Bemühungen um die Theologie der Politik und des Staates, um die Predigt in politisch aufgewühlten Zeiten unsere Aufmerksamkeit fordern. Die bloße Biographie tritt hier mit Recht gegen die grundsätzlichen Fragen der Kirchengestaltung und der Theologie zurück. Harleß' Urteile über Gegenwart und Zukunft der Kirche und die aus den Dämonien seiner Zeit aufsteigenden Gefahren sind oft von erstaunlicher Schärfe und Klarheit, aber auch Harleß' Grenzen, gezogen durch die politischen Umstände oder die geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens werden deutlich.

Zwischen Kirchengeschichte und Systematik in der Mitte steht die '*Morphologie des Luthertums*' von *Werner Elert* (16), die mit dem 2. Band über die 'Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums' ihren Abschluß gefunden hat. Sie bringt für die Wirkung wie für die Säkularisation des lutherischen Denkens bis zum XVIII. Jahrh. neue Gesichtspunkte und vermag besonders im 3. Kapitel über Volkstum und Völker die großen übernationalen, im Osten, Südosten und Norden Europas sich entfaltenden Kräfte des Luthertums erstmalig und materialreich darzustellen. Bedeutsam ist ferner die Abhebung der Soziallehren Melanchthons mit ihrer naturrechtlichen Begründung und ihrem Utopismus von derjenigen Luthers. Eine Grundfrage der Theologie Luthers untersucht *Heinrich Bornkamm*, indem er '*Das Wort Gottes bei Luther*' (17) als Geist, Offenbarung, Schöpfung und Geschichte verstehen lehrt und zeigt, wie sich hier alle Grundzüge der Theologie Luthers vereinigen, wie aber die nachlutherische Zeit seine Wortlehre, die durch die innere Einheit von äußerem und innerem Wort charakterisiert ist, auflöst in Inspirationsdogma und Subjektivismus.

Aus der abklingenden großen Epoche des Rationalismus, des Individualismus, des Historismus führt *Ferdinand Kattenbusch* hinüber zur '*Zeitenwende auch in der Theologie*' (18). Aus seinen namen- und titelreichen Überblicken, die häufig kaum andeuten können, treten die oft eigenwilligen, aber immer wieder auf noch nicht Gesehenes den Blick lenkenden Würdigungen von Barth, Brunner, Gogarten, Heim und Otto besonders hervor. Der neuesten 'Schule' der Dialektiker vermag Kattenbusch in vielem nicht zu folgen, und doch ist das Verständnis des greisen Forschers für alle neue Bemühung um rechte Theologie tiefer und lebendiger als das vieler jüngerer. Auf die Gegenwart bezieht auch *Wilhelm Koepp* seine '*Einführung in die Evangelische Dogmatik*“ (19), wenn er hofft, in ihr den Anliegen der 'Deutschen Christen' zu theologischem Ausdruck verhelfen zu können. Er wendet sich ebenso gegen die einseitige, dialektische 'Wort'-Theologie wie gegen die einseitige 'Glaubens'-Theologie, indem er die Dogmatik von der 'Selbstauslegung der Offenbarung' her verstehen will. Dem entspricht die Gliederung: die Offenbarung — Gott in der Offenbarung — der Mensch unter der Offenbarung — die Mittlungen der Offenbarung (Christologie). Der Christozentrismus soll festgehalten, der Christomonismus abgewiesen werden. Daher fordert Koepp auch eine 'Offenbarungsgnosis' als Durchleuchtung der Wirklichkeit von der Offenbarung her. Eine im einzelnen scharf-

sinnige, im ganzen nicht recht fruchtbar gewordene Kritik der dialektischen Theologie gab *Theodor Siegfried* von einer mit Tillich verwandten religionsphilosophischen Position her (20). — In Haltung und Richtung nahe verwandt mit Künneths Theologie der Auferstehung ist *Ewald Burgers* Schrift über die theologische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi (21); doch unterrichtet er zunächst über das neutestamentliche Zeugnis vom lebendigen Christus, sodann über die Lehre vom erhöhten Herrn in der Theologie des XIX. Jahrh., ehe er zur systematischen Erörterung kommt, die den Realismus und kosmischen Universalismus des Bekenntnisses, daß Jesus Christus der auferstandene und gegenwärtige Herr sei, in seinen vielfältigen Beziehungen zu Kirche, Pneuma, Sakrament, Weltwirklichkeit herausstellt.

Aus dem Ringen um das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, um die sogenannte natürliche Theologie seien zwei Schriften hervorgehoben, die erste, weil sie als Streitschrift gegen Barth eine reformatorisch recht verstandene theologia naturalis zu begründen und auch bei Calvin nachzuweisen sucht: '*Natur und Gnade*' von *Emil Brunner* (22). Dieser Titel wie der Ausdruck 'natürliche' Theologie haben sich als belastet und mißverständlich erwiesen, aber Brunner geht es nicht um heidnische oder rationale Naturtheologie als Unterstufe oder Begründung der Gnadentheologie, sondern um streng christliche Theologie der Schöpfung: nur diejenigen, die durch Gottes Offenbarung in Christus sein wahres Wesen erkennen dürfen, sehen dann auch in den Werken der Schöpfung den wahren Gott. *Hans Engelland* (23) dagegen kritisiert die Begründungen der Gottesgewißheit im neueren Biblizismus von Cremer bis Althaus und vertritt die radikale These, daß der gesunde Mensch von Natur vollständig gottlos und das Wort Schöpfung ohne Gottes Vergebung in Christus leer und sinnlos sei.

Zur politischen Theologie hinüber führt uns *Erwin Reisners* ebenso geistreiches als widerspruchsvolles Buch (24), das die Kirche Christi mit dem geschichtlichen Beruf des deutschen Volkes und eine gnostische Lehre vom immer tieferen Fall der Geschichte in Gottlosigkeit und Gericht mit einer Vision der kommenden johanneischen Kirche verbindet. Die Deutschen haben die Verantwortung für das Schicksal des Christentums; das kommende Reich der Deutschen ist in diesem Chiliasmus kaum vom Reiche Gottes zu unterscheiden. Diese Mischung von Utopie und Pessimismus führt Reisner zu weitgehender Verständnislosigkeit gegenüber Luthers reformatorischer Theologie, den er mit den Sünden des Vulgärprotestantismus belasten will. Dessen Schwächen sieht Reisner aber sehr scharf, so daß man selbst von diesem Tiefsinn und Verworrenheit mischenden Buche nicht unbelehrt scheidet.

Was wäre eine Erneuerung und Selbstbesinnung der Theologie, die nicht in das kirchliche Handeln eingriffe und dieses von den Kategorien der Nützlichkeit, des Erfolges und der Gewöhnung befreite? Alle wirkliche Theologie endet in praktischer Theologie, welche als kritische Messung des kirchlichen Handelns am kirchlichen Auftrag zu fassen ist. So ist auch *Hans Asmussens* Theologie der Seelsorge zu verstehen (25), die Seelenführung als Erziehung von der Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes von Mann zu Mann unterscheidet. Beide verhalten sich wie Evangelium und Gesetz. Es wird deutlich, daß auch die praktische Theologie, indem sie von Seelsorge in Ehefragen oder an den Betten Sterbender spricht, nur in der Dogmatik der Kirche begründet sein kann, wenn sie von Lebensweihe oder rationaler Lebensbemeisterung unterschieden bleiben will.

1. *Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion* (Neue Theol. Grundrisse). Tübingen, Mohr 1933. 669 S. Geh. *RM* 15,—, geb. *RM* 17. — 2. *Otto Eißfeldt, Handbuch zum Alten Testament.* Tübingen, Mohr 1934ff. I. Reihe 15: *Hans Schmidt, Die Psalmen.* 258 S. (Lieferung 2 u. 3.) Geh. *RM* 11,20, in Subskr. *RM* 10,20. I. Reihe 1: *Kurt Galling, Biblisches Reallexikon.*

Sp. 1—160 (Lieferung 1). Geh. RM 3,30, in Subskr. RM 3. — 3. *Wilhelm Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments.* I. Band: Das Gesetz. München, Chr. Kaiser 1934. 316 S. Geh. RM 5,—, geb. RM 6,20. — 4. *Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums.* 2. Aufl. Tübingen, Mohr 1933. 315 S. Geh. RM 9.60, geb. RM 12. — 5. *Ernst Lohmeyer, Johannes der Täufer.* (Das Urchristentum, 1.Buch). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1932. 196 S. Geh. RM 10,60, in Subskr. RM 9,60; geb. RM 13,—, in Subskr. RM 12. — 6. *Hugo Huber, Die Bergpredigt.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1932. 166 S. Geh. RM 6,50. — 7. *Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi.* (Beitr. z. histor. Theol. 9.) Tübingen, Mohr 1933. 188 S. Geh. RM 10,70, in Subskr. RM 9,60; geb. RM 12,50 und RM 11,40. — 8. *Adolf Schlatter, Paulus der Bote Jesu.* Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1934. 683 S. Brosch. RM 16,—, geb. RM 20. — 9. *Otto Weber, Die Auslegung der Heiligen Schrift als theologische Frage.* Neukirchen, Buchh. des Erziehungsvereins 1934. 64 S. Kart. RM 1. — 10. *Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall.* München, Chr. Kaiser 1933. 87 S. Kart. RM 2,20. — 11. *Johannes von Walter, Die Geschichte des Christentums.* I, 2: Das Mittelalter. Gütersloh, C. Bertelsmann 1934. 471 S. Kart. RM 12,—, geb. RM 14,—, in Subskr. RM 10,80 und RM 12,60. — 12. *Magistri Eckardi Opera Latina.* Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae In Urbe Ad Codicum Fidem Edita. Leipzig, F. Meiner 1934ff. I: Super Oratione Dominica, ed. Raymundus Klibansky. XVI, 17 S. Geh. RM 2,50, in Subskr. RM 1,80. — 13. *Meister Eckehart, Schriften.* Übertragen u. eingeleitet v. Herman Büttner. Jena, Eugen Diederich o. J. (1934, Volksausgabe). 314 S. Geb. RM 3,80. — 14. *Emanuel Hirsch, Kierkegaard-Studien.* I: Zur inneren Geschichte. II: Der Dichter. III: Der Denker. Gütersloh, C. Bertelsmann 1930/31. 128, 320, 511 S. In 2 Bänden geh. RM 24,—, geb. RM 27. — 15. *Theodor Heckel, Adolf von Harleß.* München, Chr. Kaiser 1933. 542 S. Geh. RM 10,—, geb. RM 12. — 16. *Werner Elert, Morphologie des Luthertums.* 2. Band: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. München, C. H. Beck 1932. 544 S. Geh. RM 15,—, geb. RM 18. — 17. *Heinrich Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther.* München, Chr. Kaiser 1933. 55 S. Geh. RM 1,90. — 18. *Ferdinand Kattenbusch, Zeitenwende auch in der Theologie.* (Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher, 2. Teil.) Gießen, A. Töpelmann 1934. 80 S. Geh. RM 2. — 19. *Wilhelm Koepp, Einführung in die Evangelische Dogmatik.* Tübingen, Mohr 1934. 223 S. Geh. RM 6,80, geb. RM 8,40. — 20. *Theodor Siegfried, Das Wort und die Existenz.* II: Die Theologie der Existenz bei Fr. Gogarten und Rud. Bultmann. 296 S. III: Autorität und Freiheit. 192 S. Gotha, L. Klotz 1933. Geh. RM 10,— und RM 7. — 21. *Ewald Burger, Der lebendige Christus.* (Tübinger Studien z. Systemat. Theologie H. 2.) Stuttgart, W. Kohlhammer 1933. 289 S. Geh. RM 9. — 22. *Emil Brunner, Natur und Gnade.* Zum Gespräch mit K. Barth. Tübingen, Mohr 1934. 44 S. Brosch. RM 1,50. (2. erweit. Aufl. 1935. 60 S.) — 23. *Hans Engelland, Die Gewißheit um Gott und der neuere Biblizismus.* (Forschungen z. Gesch. u. Lehre des Protest. VI. Reihe, Bd. 3.) München, Chr. Kaiser 1933. 96 S. Kart. RM 2,20. — 24. *Erwin Reisner, Die Kirche des Kreuzes und das deutsche Schicksal.* München, Chr. Kaiser 1934. 223 S. Brosch. RM 4,50, geb. RM 5,50. — 25. *Hans Asmussen, Die Seelsorge.* (Pfarrbücherei f. Amt u. Unterweisung. Band I.) München, Chr. Kaiser 1934. 229 S. Geh. RM 3,80, geb. RM 4,80.

AN UNSERE LESER

In die Schriftleitung der 'Neuen Jahrbücher' treten mit dem vorliegenden Heft die Herren Oberstudiendirektor Hermann Unger, Schleiz, und Universitätsbibliothekar Dr. Friedrich Knorr, Leipzig, ein. Beide Herren haben schon seit einiger Zeit in einem engeren Verhältnis zu der Zeitschrift gestanden. Die 'Jahrbücher' hoffen, durch die Erweiterung des Herausgeberkreises um so erfolgreicher sich den Aufgaben widmen zu können, die diese Zeit gerade ihnen stellt.

* * *

Seit mehr als hundert Jahren haben sich die 'Jahrbücher' bemüht, der inneren Besinnung und der sachgemäßen Klärung der geistigen Aufgaben zu dienen, die sich aus dem vielfältigen Leben unseres Volkes ergaben. Dabei war es vor allem stets ihr Ziel, die Ergebnisse der fortschreitenden wissenschaftlichen Arbeit den Männern zu vermitteln, die die Verantwortung trugen für die Heranbildung der Jugend, die später selbst Träger, Gestalter und Förderer des geistigen Lebens der Nation werden sollte. Ihre ursprüngliche Ausrichtung auf die *humanistische Bildung* haben sie dabei von Anfang an als einen *Dienst am deutschen Menschen* verstanden. So konnte daneben ganz organisch die Pflege der gesamten Geisteswissenschaften und später auch die Berücksichtigung der wesentlichen naturwissenschaftlichen Forschung treten, in dem Maße, in dem diese für das innere Schicksal des Volkes von entscheidender Bedeutung wurden.

Aus dieser engen Verbindung mit dem Leben des deutschen Geistes heraus wollen die 'Neuen Jahrbücher' auch in der Lage, in die die nationalsozialistische Revolution den deutschen Menschen versetzt hat, an einer in die Tiefe dringenden Gestaltung der ihn heute bewegenden geistigen Fragen mitarbeiten. Das bedingt natürlich eine vielfältige *Neuausrichtung der Arbeit der Zeitschrift.* Diese aber ergibt sich mit Notwendigkeit aus der gewandelten Lage unseres Volkes selbst. Mehr denn je zeigt sich heute, daß die *wissenschaftliche Arbeit nicht das schöne Vorrecht eines Standes* ist, sondern *eine aus den Lebensbedürfnissen der Volksgemeinschaft selbst erwachsende Aufgabe,* die allen dazu Berufenen als ein besonderer Dienst am Ganzen auferlegt ist. Auch in Zukunft muß die höhere Schule die jungen Männer heranbilden, die diese Aufgabe immer wieder zu übernehmen haben, oder die befähigt werden sollen, dem Volke auf der Grundlage wissenschaftlicher Bildung im praktischen Leben zu dienen. Sie muß also auch heute in innerer Beziehung zu dem Fortgang einer in der Tiefe gewandelten

wissenschaftlichen Arbeit erhalten werden. Aber an die Stelle des einstigen Philologen, der in einer scheinbar den Kämpfen des Volkes entrückten Welt für eine 'höhere Bildung' Sorge zu tragen hatte, soll ein Mann treten, der durch das lebendige Schicksal seiner Nation geprägt, mit dazu berufen ist, die neuen Wege einer volksverbundenen geistigen Arbeit zu bestimmen, wie sie sich aus der tiefen Umwandlung der letzten Jahre ergeben hat und wie sie durch die nationalsozialistische Kulturpolitik in den großen Umrissen vorgezeichnet worden ist. Wenn die 'Jahrbücher' sich auch zuerst an diesen neuen Lehrer wenden, so wollen sie doch zugleich alle die ansprechen, die sich um die fruchtbare Gestaltung des erneuerten deutschen Geistes bemühen.

Denn nicht eine im Reiche der Idee frei waltende Vernunft wirft die Fragen auf, um die die echte Forschung ringt, sondern *das vielfältige Leben des Volkes selbst* in seinen besten Trägern. Die völkische Wirklichkeit allein stellt jene Fülle von Problemen, deren sachgemäße Klärung für die Erhaltung und Fortentwicklung der Nation Bedeutung gewinnt. Diese unabdingbaren, echten 'Fragwürdigkeiten' sind die Ansätze wahrer Wissenschaft. Ihr Ziel ist also nicht ein ewiges in sich ruhendes Reich der Vernunft, sondern *der Dienst am Volk durch die Klärung des in ihm selbst gegebenen Lebens.* An die Stelle der 'Objektivität', soweit sich hinter ihr nur die Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Volkstum verbirgt und soweit ihr der Gedanke zugrunde liegt, daß es eine durch die Gegebenheiten von Rasse und Volk nicht mitbedingte Wissenschaft gäbe, tritt die Hinwendung zu den Sachen, die das Abgleiten in einen willkürlichen Individualismus verhindert. Eine Sicherung gegen diese Gefahr wie gegen eine rein pragmatische Ausrichtung auf das bloße Nützliche bietet die völkische Wirklichkeit selbst, die als übergeordnete Ganzheit Richtung und Ziel der Einzelarbeit bestimmt. Ist aber das Leben des Volkes Ausgangspunkt dieser neuen Wissenschaft und der Dienst am Volke ihre erste und wichtigste Aufgabe, dann erledigt sich auch jene andere große Gefahr von selbst, der die liberalistische Forschung erlegen ist, nämlich die allmähliche Verflüchtigung in abstrakte und leere Denkgebilde — ohne daß der Weg in die letzten Tiefen des Erkennens verschlossen würde.

Damit ist der wissenschaftlichen Arbeit aus dem Kern der völkischen Erneuerung heraus ein frischer Antrieb gegeben. Neben den Aufgaben, welche die lebendige Gegenwart ihr stellt, wird *eine neue Begegnung mit der Geschichte unseres Volkes* vordringliches Ziel ihrer Bemühung. Die großen Fragen von *Religion*, *Kunst* und *Dichtung* stehen uns wieder als unabweisbare Anliegen gegenüber und erheischen eine neue Auslegung. Die *humanistische Bildung*, die Befruchtung des deutschen Lebens durch außerdeutsche Geistesmächte — die *Antike*, die *Kulturen der anderen modernen Völker* — treten als Angelegenheiten unseres eigenen Lebens in eine neue Sicht. Im Zusammenhang damit wird die *Rasse* als einer der wichtigsten die geschichtliche Wirklichkeit aufbauenden Faktoren von entscheidender Bedeutung. Und schließlich müssen von den Lebensnotwendigkeiten unseres Volkes her auch die Erkenntnisse der *Naturwissenschaft* neu gewertet werden.

Im Umkreis dieser im lebendigen Dasein selbst neu aufgebrochenen Fragestellungen sehen die 'Neuen Jahrbücher' die ihnen für die Zukunft auferlegten Aufgaben. Dabei ist für sie die Mitarbeit an der fruchtbaren Klärung der uns bewegenden Anliegen oberster Leitgedanke. Das aber bedingt zugleich eine *kämpferische Haltung* gegen alle Strömungen, die die neue Wirklichkeit verneinen oder in Verkennung der Lage überwundenen Ideologien nachhängen. Da die neue geistige Arbeit nur von solchen Männern getragen werden kann, die die Lebenswirklichkeit, aus der sie herauswächst, selbst durchleben und durchkämpfen und erst in dieser tätigen Beanspruchung die großen Antriebe zur wissenschaftlichen Fragestellung gewinnen, wird sie zu einem besonderen Glied des neuen völkischen Aufbaues und bleibt namentlich der Forscher in innerer Verbindung mit all denen, die zur neuen Volksgemeinschaft gehören. Er nimmt nicht mehr eine bevorrechtete, sondern eine im höchsten Sinne *verantwortliche Stellung* ein. Wenn er zu den Erziehern der Jugend spricht, erfüllt er damit nur die schönste Seite der Verpflichtung, die ihm die oben umrissenen neuen Aufgaben der Wissenschaft in der Volksgemeinschaft auferlegen, nämlich die Männer immer wieder aufzurufen und auszurüsten, die Anlage und Neigung dazu treibt, die echten Fragen der neuen Wirklichkeit durchzudenken und die Ergebnisse dieser Bemühungen den Nachkommenden zu vermitteln. Denn die *Jugendbildung* wird ja heute mehr denn je zur bedeutungsvollsten Voraussetzung der Bewährung unseres kämpfenden Volkes vor der Zukunft.

Die Erweiterung der Schriftleitung ist der äußere Ausdruck für die Umwandlung unserer Zeitschrift in dem oben dargelegten Sinne. Dem Wunsch von Schriftleitung und Verlag entsprechend, ist weiterhin eine Gruppe jüngerer Forscher in ein näheres Verhältnis zur Zeitschrift getreten, da zumal von den Jüngeren die Verpflichtung vor der Zukunft, die nicht zuletzt mit auf ihren Schultern ruht, tiefstens empfunden wird. Die gesetzten Ziele sind nur durch eine fruchtbare *Gemeinschaftsarbeit* gleichgerichteter und gleichgesinnter Geister zu erreichen. Denn es gilt, den alten Zeitschriftentyp, der mehr oder weniger ein Sprechsaal für die Anschauungen einzelner Gelehrter war, zu überwinden, und die '*Neuen Jahrbücher*' zum Ort einer *wahrhaft lebendigen Begegnung* aller derer zu machen, in deren Arbeiten, mögen sie auch auf den verschiedensten Gebieten liegen, der Quellpunkt sichtbar wird, von dem sie ausgehen müssen und dem sie immer wieder dienstbar bleiben: *der lebendige deutsche Mensch auf seinem Weg zu Volk und Reich.*

DIE SCHÖPFERISCHE VEREINIGUNG VON ANTIKE UND NORDEN IN DER HOCHRENAISSANCE

VORTRAG, GEHALTEN BEI DER WINCKELMANNFEIER DES ARCHÄOLOGISCHEN SEMINARS DER UNIVERSITÄT LEIPZIG AM 8. DEZEMBER 1934

Von Theodor Hetzer

(Mit 17 Abbildungen auf 4 Tafeln.)

I.

Die Kunst der Renaissance entstand als eine Bewegung Italiens gegen die Gotik, in welcher der nordisch mittelalterliche Geist zu seiner Vollendung und zur Herrschaft über die abendländische Christenheit gelangt war. Schon die italienischen Meister des XV. Jahrh. haben dabei bewußt auf das klassische Altertum als auf den Inbegriff der eigenen großen Vergangenheit zurückgegriffen; das frühe XVI. Jahrh., die Zeit der Hochrenaissance, hat dann jenes neue Schönheitsideal geschaffen und der 'gotischen Barbarei' gegenübergestellt, das durch seine Beziehung auf die Antike wesentlich bestimmt war und eine solche Macht in sich trug, daß es bei der gesamten europäischen Kunst auf Jahrhunderte in Geltung blieb. Erst die großen Erschütterungen des späten XVIII. Jahrh. haben seine Autorität in Frage gestellt, haben zur Wiederentdeckung des nordischen Mittelalters geführt und das Gefühl seines besonderen Wertes und seiner eigentümlichen Schönheit geweckt. Aber der ursprüngliche Gegensatz beherrschte auch noch die Auffassung des XIX. Jahrh. und fand seinen Ausdruck in der Lehre von den Stilen. Der gotische Stil und der Stil der Renaissance wurden scharf voneinander getrennt und von Gelehrten und Künstlern wie die Grammatik zweier Sprachen erlernt, die nichts miteinander zu tun haben.

Diese Gegenüberstellung des gotischen Nordens und der antikisierenden Renaissance ist in ihrer Ausschließlichkeit eine Abstraktion, der die geschichtlichen Vorgänge nicht entsprechen; ein Gedankengebilde, das sich anmaßlich vorgedrängt hat, während das Leben seine stillen, versöhnlichen, vielfältig verschlungenen Wege gegangen ist. Die gotischen Formen haben sich, zumal in Oberitalien, durch das ganze XV. Jahrh. erhalten und mit den neuen antikisierenden Motiven oft sehr reizvoll verbunden. Ich erinnere an das Hospital in Mailand, an den Dogenpalast und zahlreiche Patrizierpaläste in Venedig, an das mehrteilige Altarbild, die sogenannte Ancona. Aber auch in Florenz, von wo die neue Bewegung so entschieden ihren Ausgang nahm, haben gotisierende Unterströmungen fortbestanden, worauf durch neuere Forschung überzeugend hingewiesen wurde. Freilich ist das nicht weiter verwunderlich, denn das Neue setzt sich nicht in wenigen Jahren durch. Wie aber sieht es seit dem frühen XVI. Jahrhundert, seit dem Beginn der Hochrenaissance aus? Die Formenwelt der Gotik zwar wurde jetzt überwunden, nicht aber der nordische Geist, als dessen eine, zeitlich bedingte Verwirklichung die Gotik erscheint. Vielmehr erfolgte abermals eine lebhafte und wichtige Auseinandersetzung mit der Kunst diesseits der Alpen, die sich während der ganzen, bis

an das Ende des XVIII. Jahrh. dauernden Epoche immer wieder erneuert hat. Bereits die altniederländische Malerei ist von den Italienern bewundert und in ihrer edlen Technik und sorgfältigen Darstellung der mannigfaltigen Kleinwelt auch nachgeahmt worden. Später sind die Beziehungen zu den niederländischen Manieristen, zu den Flamen und Holländern niemals abgerissen. Was Rubens und Rembrandt, was das holländische Genrebild und die holländische Landschaft in Italien gewirkt haben, bedarf noch der Untersuchung. Zu Beginn des XVI. Jahrh. aber, in den am meisten erregten und gedrängten, in den bedeutendsten Jahren der neueren europäischen Kunst waren es nicht die Niederländer mit ihrer außerordentlichen malerischen Kultur, die dem nordischen Wesen in Italien Eingang verschafften, sondern die Deutschen. Die aufgewühlte und aufwühlende, Himmel und Erde umgreifende Phantasie der ausgehenden Spätgotik und des jungen Dürer, die kühnen Raumgestaltungen Altdorfers, der gebändigte und wunderbar dichte Erfindungsreichtum des reifen Dürer, dies alles ist den Italienern ein merkwürdiges Dasein und ein großer Eindruck gewesen. Wir hören vom jungen Michelangelo, daß er einen Stich Schongauers in einem Gemälde kopiert, von Raffael, daß er Schnitte und Stiche Dürers in seiner Werkstatt aufgehangen, von Veronese, daß er eben diese Werke nachgezeichnet habe. Zahlreich und alles andere als nebensächlich sind die Verbindungen, die von der großen italienischen Kunst zur deutschen des frühen XVI. Jahrh. laufen. Wir dürfen annehmen, daß in den Werkstätten der manieristischen und barocken Meister deutsche Graphik neben antiken Abgüssen und neben Zeichnungen und Stichen nach den Begründern der Hochrenaissance zu finden waren, und noch von Tiepolo, dem letzten großen Venezianer, erzählt sein Biograph Zanetti, daß er mit Vorliebe Dürers Arbeiten betrachtet habe.

Wir stehen also vor der Tatsache, daß das antike Ideal seit dem XV. Jahrh. in Italien wohl die Gotik abgelöst, nicht aber das weitere Eindringen des nordischen Geistes verhindert hat; und es erhebt sich die Frage, in welcher Weise Antike und Norden in der italienischen Renaissance zusammengetroffen sind. Die Antwort, die ich gebe, ist der Leitgedanke dieses Vortrags: während die Frührenaissance die aus dem Zusammentreffen entstehende Lage noch nicht überschaut und also auch noch nicht geklärt hat, wurde in der Hochrenaissance die Klärung vollzogen und zwar dadurch, daß die so gegensätzlichen Positionen des Antiken und des Nordischen sich vereinigten. Die Vereinigung aber, die für das weitere Geschehen der europäischen Kunst entscheidend wurde, und die allein die lebendige Entwicklung auch der nordischen Kunst — man denke an Rubens und Rembrandt, an die Herrlichkeiten des deutschen Barock — innerhalb der antiken Ideale und der antiken Formen ermöglichte, diese Vereinigung vollzog sich nicht als bewußter Vorgang, nicht als Kompromiß, nicht als Rechenexempel; vielmehr ist sie als schöpferischer Akt in den Urgründen künstlerischer Konzeption erfolgt. In der Gestaltungseinheit Michelangelos und Raffaels, Tizians und Dürers haben sich Antike und nordische Phantasie unlöslich verbunden. Das *Schaffen* dieser Großen, nicht ihr Meinen, Denken und Theoretisieren hat die neue Epoche begründet und ihr die künftigen Wege gewiesen. Wirklich ist die Hochrenaissance in besonderem Maße und in besonderem Sinne nicht allein Ergebnis, sondern ebensosehr Ausdruck

der schöpferischen Kraft. Rembrandt und Rubens sind als Genies gewiß den Großen des frühen XVI. Jahrh. vergleichbar, aber sie stehen mit ihrer machtvollen Persönlichkeit *innerhalb* einer grandios abrollenden Bewegung, wie Tiepolo und Watteau an deren *Ende* stehen; und wir werden bei diesen Künstlern immer geneigt sein, auch das Abgegrenzte ihrer Persönlichkeit hervorzuheben. Die großen Meister der Hochrenaissance aber haben das Besondere ihres Wesens zu einer wunderbaren Einheit zusammenklingen lassen und aus ihrer gestaltenden Kraft, aus dem spezifischen Verhalten des Künstlers selbst das Objektive, Allgemeingültige, Systembildende gewonnen. Dadurch ist, wie wir noch sehen werden, ein Urtümliches des Nordischen in das Italienische miteinbezogen worden.

II.

Dem Zusammentreffen der neu und leidenschaftlich erlebten Antike mit den mannigfachen Kräften des Nordens, dem daraus sich ergebenden und pathetisch verkündeten Bewußtsein des Gegensatzes, der durch die Gnade und Weisheit des Schöpferischen endlich bewirkten fruchtbaren Vereinigung ist eine lange Reihe von Jahrhunderten vorangegangen, in denen die nachlebende späte Antike mit der aufstrebenden, mehr und mehr ihre Eigenart ausprägenden nordischen Kunst in Berührung kam. Wie im Politischen, so geriet Italien auch im Künstlerischen in den Kreis, dessen Mittelpunkt jenseits der Alpen lag; es hat an allem Geschehen des frühen und hohen Mittelalters teilgenommen, bis zum XIV. Jahrh. aber mehr empfangen als gegeben. In diesen frühen Zeiten, deren große Schönheit etwas sehr Stilles, Ergebenes und geradezu traumhaft Entrücktes hat — wie sehr ist doch die lichte Verzauberung des Pisaner Domes von den kräftig bewegten Rhythmen nordischer Romanik verschieden! —, in diesen frühen Zeiten ist das Wesen des Italienischen geworden. Aber dieses Werden hat etwas Unmerkliches; es begnügt sich in sich selbst, greift nicht über sich hinaus. Noch der Florentiner Dom ist zwar ein echtes Wahrzeichen von Florenz, aber nicht im mindesten umfassend und universal wie der Dom von Speyer oder die Kathedrale von Amiens. Erst St. Peter ist italienisch und universal zugleich, Tempel der Christenheit und Vorbild barocken europäischen Bauens.

An dem Werden des Italienischen hat die antike Überlieferung natürlicherweise einen großen Anteil. Das Antike lag den Italienern im Blut, es sprach zu ihnen durch sein monumentales Dasein. Wie oft ist nicht die Wirklichkeit antiker Säulen und Kapitelle in frühen italienischen Kirchen zu finden! Das klassische Ideal körperlicher Schönheit, Ausgeglichenheit und statischer Ruhe hat immer nachgewirkt, nicht minder der antike Sinn für das Maß. Es fehlen die gewaltigen Ausbrüche der germanischen Welt, es fehlt das Zusammenprallen der gestaltenden Phantasie mit dem Eigenleben der trächtig dumpfen Materie, es fehlt der Kampf um die Gestalt und das Übermenschliche ihres Ausdrucks. So wird das, was in Italien im Mittelalter geschaffen wurde, in den Augen der Italiener immer weniger barbarisch sein; freilich ist es auch weniger neu, großartig und vorwärtstreibend.

Nun wäre, wie ich glaube, die Wiederentdeckung der Antike als eines nationalen Gutes in Italien nie erfolgt, wenn nicht die mit Macht eindringende Gotik

jenes frühmittelalterliche Verharren in der antiken Tradition gestört hätte. In der Gotik trat das Nordische der Antike als hochentwickeltes System entgegen. Dies bewirkte, daß die Italiener sich des Gegensatzes klar bewußt wurden und nun ihrerseits die Antike nicht mehr als das irgendwie Fortwirkende dunkel und magisch empfanden, sondern als ein Verdrängtes und Bedrängtes, das selbst wieder als ein Ganzes und Unbedingtes dem Ganzen der Gotik entgegenzustellen sei. Gewiß sind die Frührenaissancebauten Brunelleschis durch die mittelalterliche Antike des Baptisteriums und San Miniatos beeinflußt worden, aber nicht in der Weise, daß der Meister des XV. Jahrh. die hier so bedeutsam belebte und so künstlerisch bewältigte Überlieferung ohne weiteres fortsetzte. Vielmehr griff er auf diese Bauten zurück, als ob sie dem goldenen Zeitalter der Römer selbst angehörten; so stark bereits hatte der gotische Strom den Zusammenhang unterbrochen.

Die Position der Gotik war demnach nötig, um die Gegenposition der Renaissance entstehen zu lassen. Gerade Toskana, das sich mit der Gotik am innerlichsten auseinandergesetzt hat, ist auch zum Ausgangsort der Renaissance geworden, während Rom bis zum XVI. Jahrh. abseits stand und mehr durch sein majestätisches ewiges Dasein als durch seine Aktivität wirkte, Oberitalien aber Florenz gegenüber lässig erscheint, eine Lässigkeit freilich, die auf das Lebensvolle einer heiter ruhigen, sinnlich kräftigen, am Gegenwärtigen sich erfreuenden Existenz gegründet ist. Aber die Gotik ist in der italienischen Kunst nicht nur um des fruchtbaren Gegensatzes willen, der an ihr erstarkte, wichtig geworden. Gerade in der Zeit ihrer Ausbreitung, und wir dürfen sagen durch ihre Ausbreitung, im späten XIII. und im XIV. Jahrh. kam es in der italienischen Kunst zu der ersten großen Klärung, zu der ersten und in vieler Hinsicht bedeutsamsten Festigung ihrer eigenen *Struktur*. Und erst dadurch konnte es geschehen, daß wenig später die antike Welt als ein wirklich formbildendes und geistig verarbeitetes Element dem italienischen Schaffen eingefügt wurde.

Giovanni Pisano und Giotto sind es gewesen, die um die Wende vom XIII. zum XIV. Jahrh. zu der Entfaltung und struktiven Festigung der italienischen Kunst das Meiste beigetragen haben. Es ist bekannt, daß der älteste der Pisani, Niccolo, sich in seinen Kanzelreliefs sehr deutlich an antike Vorbilder gehalten hat. Ebenso deutlich vollzieht Giovanni Pisano in Statuen und Reliefs die Wendung zur Gotik. Man hat früher in Niccolo eben wegen seiner Anlehnung an die Antike den Begründer der neueren italienischen Plastik gesehen. Aber dieses Antikisieren hat noch weit mehr den Charakter des mittelalterlich italienischen schweren und traumhaft gebundenen Verharrens in der Tradition, als den eines entschiedenen und bewußten neuen Aufbruchs. Namentlich aber fehlt das eigentliche Kennzeichen der Renaissance, die Eroberung des nackten menschlichen Körpers durch das Medium der Antike. Ja, es darf sogar ausgesprochen werden, daß die französische gotische Plastik, die ja auch mit antiken Werken in Berührung gekommen ist, der künftigen Auffassung der Antike mehr vorgearbeitet hat als Niccolo Pisano. Sodann aber ist nicht zu übersehen, daß Giovanni Pisano gerade die antikisierende Art seines Vaters nicht fortgesetzt hat. Vielmehr tritt bei ihm an die Stelle der antiken Schwere und imponierenden Ruhe ein sehr persönliches und bis zur wilden Leiden-

schaft sich steigerndes Eingehen auf die alles durchdringende gotische Bewegung; er steht in dieser Hinsicht der deutschen Gotik, etwa den Reliefs vom Naumburger Lettner, näher, als der immer gehaltenen und klaren französischen. Durch diese Wendung aber, durch dieses Erfassen der vereinheitlichenden gotischen Bewegung und ihre Umdeutung in den *persönlichen Ausdruck* eines *genialen Individuums* ist Giovanni zum Urheber der neueren italienischen Plastik geworden; von ihm, nicht von seinem Vater, führt der Weg über Donatello zu Michelangelo und weiter bis zu Bernini.

Etwas ähnliches und entwicklungsgeschichtlich wohl noch Wichtigeres können wir beobachten, wenn wir die Tat Giottos mit dem Verhalten seines römischen Zeitgenossen Cavallini vergleichen. In seinen Fresken und Mosaiken (Rom, Sta. Cecilia und Sta. Maria in Trastevere) kommt Cavallini nicht über einen zwar großartigen, aber doch nur allgemeinen Begriff von römischer Würde und Majestät hinaus; auch er steht damit im Zusammenhang der römischen Tradition. Wie Giovanni Pisano von seinem Vater, so hat Giotto von Cavallini gelernt; aber wie jener der italienischen Plastik, eröffnet *er* erst der italienischen Malerei ihren künftigen Weg; und auch bei ihm ist es die Bewegung der Gotik, die innere Spannung ihrer linearen Abstraktion, die, ins Persönliche gewandelt und durch die Monumentalität der Persönlichkeit neu geformt, die epochemachende Leistung vollbringt. Giottos größte Tat ist es gewesen, daß er den Italienern und in weiterem Sinne der europäischen Malerei das *Bild* schenkte; das Bild als eine geschlossene, in ihrer Geschlossenheit gegliederte und beziehungsreiche, lineare und farbige Einheit. Durch ihn sind Bildhaftigkeit und Bildschönheit, die im italienischen Mittelalter als Anlage bereits vorhanden waren, zur festen Gestalt geworden, zu einer Gestalt, welche durch das Zusammenwirken von linear gegliederter Fläche, Energie ausstrahlender Figur, körperlicher Schwere und Raum einer reichen Entwicklung fähig wurde.

III.

Das mittelalterliche Werden der italienischen Kunst hat verglichen mit dem des Nordens nur eine geringe Bewegung gehabt. Es ist vorgekommen, daß beim Dom von Pisa sich die Forscher gestritten haben, ob er dem XI. oder dem XIII. Jahrh. angehöre, eine Unsicherheit, die bei französischen und deutschen Bauten undenkbar ist. Mit dem ausgehenden XIII. Jahrh. kam auch in das gesamte italienische künstlerische Geschehen erhöhte Aktivität. Sie hat bis zum Ende des XVIII. Jahrh. angehalten und jenen bei aller Einheitlichkeit so lebhaften Wechsel hervorgerufen, den wir uns gewöhnt haben, in bestimmten Stilbegriffen zu fassen. Zu Beginn des XV. Jahrh. wandte sich Italien vom Gotischen ab. Es erfolgte das denkwürdige und neue Gewahrwerden der antiken Kunst, das nun ganz etwas anderes bedeutete als das stille Fortspinnen der Tradition, etwas anderes auch als das gelegentliche Getroffenwerden durch einen antiken Eindruck. Die Antike wurde wahrgenommen wie ein fernes, verklärtes *Bild*, als ein Ganzes, das strahlend und fehlerlos jenseits der Kluft des verdammenswerten Mittelalters erschien. Zu einer solchen Auffassung aber wäre es nie gekommen, wenn nicht der euro-

päische Geist in dem System der Gotik eine Ganzheitsbildung wieder vollbracht und wenn nicht gerade in Italien dieses Ganze sich durch Giotto am entschiedensten in der neuen *Bildeinheit* verkörpert hätte. Es ist aber auch bemerkenswert, daß dieses Erfassen der Antike als eines fernen und zugleich auf die Gegenwart bezogenen Bildes in demselben Augenblick erfolgte, in dem man auch in der erscheinenden Natur den kontinuierlichen Zusammenhang des Raumes und die Beziehung der Ferne auf die Nähe gewahr wurde. Ja, es scheint mir bezeichnend, daß der Künstler, in dem die Antike im XV. Jahrh. am heißesten gelodert und am lebendigsten sich verklärt hat, daß Andrea Mantegna auch der größte Meister im phantasievoll bewegten Zusammensehen des Nahen und des Fernen gewesen ist.

Dieses Bild nun, das sich das XV. Jahrh. vom klassischen Altertum machte, wurde auf die mannigfaltigste Weise mit allen Forderungen des Tages verbunden, mit einer Kunst, die anfing, alles Irdische in ihren Bereich zu ziehen, wenn sie auch noch nicht, wie fälschlich behauptet worden, die religiösen Zusammenhänge beiseite ließ. Das Erblicken der antiken Welt fiel im XV. Jahrh. zusammen mit dem Erblicken des Individuellen, des italienisch und stadtstaatlich Eigentümlichen, der italienischen Landschaft. Es fiel zusammen mit dem Beginn der bewußt mathematischen, technischen, naturwissenschaftlichen Ordnung der Welt. So gewinnt das Verhältnis zur Antike den Charakter der Entdeckung, des Aktuellen, des Frischen und Aufgeschlossenen. Die antiken Formen des mittelalterlichen Florentiner Baptisteriums haben etwas Verzaubertes, sind wie ein Ahnen unaussprechlicher Geheimnisse; die Form ist unzertrennlich an das Massige gebunden. Man verwendete antike Fragmente, bezog also das reale Sein des Altertums in die Kunst mit ein. Der Renaissance dagegen war die Antike zwar Verklärung und Schönheit, aber nicht mehr Magie und geheimnisvolle Substanz. Die Antike — und das ist nun von grundlegender Wichtigkeit — wirkte als *Form* und *Ordnung*, als ein rein Geistiges, das in die souveräne Geistigkeit des schaffenden Künstlers einging. Nach S. Lorenzo oder Sto Spirito passen antike Säulen und Kapitelle selbst nicht mehr, nur ihre Form, ihr Abbild, das sich leicht und ohne Widerstand der Gesamtidee Brunnelleschis einzufügen hat. Diese Befreiung von der wirklich vorhandenen, überlebenden Existenz der Antike wäre ebenfalls ohne die substanzüberwindenden und ordnenden Energien der Gotik nie möglich gewesen.

Es war eine Eigentümlichkeit des XV. Jahrh., daß es die Dinge mehr nebeneinander stellte als sie ineinander greifen ließ. So steht das Antike noch neben dem Gotischen wie neben dem unmittelbar Realistischen, das Allgemeine und Ideale neben dem Individuellen und kostümhaft Zeitlichen. So wurden auch die antiken Vorbilder, obschon man sie als mustergültig betrachtete und als Form erfaßte, doch noch nicht eigentlich in das Zentrum der gestaltenden Kraft gerückt. Es überwiegt oft genug das nur Dekorative, das Antiquarische, wohl auch das Maskeradenhafte und Aufzugmäßige. Man war sehr interessiert, sehr munter, sehr offen, aber nicht von Grund aus bewegt. Oder aber die Entwicklung war noch nicht so weit gediehen, daß die Gleichung zwischen Antike und Leben wirklich vollzogen werden konnte. Selbst wenn der große Donatello, der Meister des charakteristisch Häßlichen und zugleich der empfindlichsten, leidenschaftlichsten Schönheit, uns zu ver-

stehen gibt, wie sehr sein Schönheitssinn durch ein antikes Profil, eine antike Haltung, einen antiken Jünglingskörper getroffen wurde, so fühlen wir uns doch mehr wie von einem wundersamen Dufte angeweht, als daß wir uns davon überzeugt fänden, daß das antike Wesen an dem natürlichen und dem sittlichen Grunde dieser dämonischen Existenz gebildet hätte. Gerade dieses bewirkt einen wesentlichen Unterschied zwischen Donatello und Michelangelo. Auch ist es lehrreich, quattrocentistische Kleinplastik zu betrachten, etwa die Bronzen des Riccio. Sie zeigen ein Nebeneinander antikisierender und naturalistischer Formen, im ganzen aber die spröde Bewegtheit, die dem Jahrhundert eigen ist und die als Ausdruck des Geistigen sich der Körper bedient, aber noch nicht *durch* die Körper Erscheinung wird.

IV.

Ich komme jetzt zu der Betrachtung des XVI. Jahrh., zu jener schöpferischen Vereinigung von Antike und Norden, die, wie ich glaube, in den großen Meistern der Hochrenaissance sich vollzogen hat. Ich habe bereits erwähnt, daß seit 1500 das Stilphänomen der Gotik in Italien endgültig überwunden war. Die antiken, durch Vitruv auch theoretisch überlieferten Ordnungen, die antike Dekoration beherrschten Architektur, Ausschmückung der Räume und Kunstgewerbe. Ebenso verschwand aus Plastik und Malerei das Zierliche, Eckige und preziös Lineare, wodurch die Figuren Botticellis und Verrocchios sich als Zeitgenossen derjenigen Schongauers und Riemenschneiders zu erkennen geben. Auch in der Darstellung des menschlichen Körpers fing das antike Vorbild an, wirklich maßgebend zu werden. Denken Sie an Michelangelos Frühwerke und Raffaels Stanzen, an Giorgiones Venus, an Tizians Himmlische und irdische Liebe! Aber, so sagten wir weiter, wenn auch die Gotik selbst abgetan war, so doch nicht der nordische Geist. Das frühe XVI. Jahrh. gestaltete die Welt von Grund aus neu. In solchem Streben aber stieß man überall bis zum Elementaren, zu den Anfängen, zu dem Eigentlichen durch: so die Reformation auf die Bibel als den Quell aller Offenbarung, so ein Macchiavell auf die Grundverhältnisse alles staatlichen Daseins. Die italienische Kunst erfaßte das Problem der Antike in viel größeren Tiefen als noch 100 Jahre zuvor, und in der deutschen befreite sich die nordische Phantasie von den überalterten Formen und Regeln der Gotik und brach in ihrem urtümlichen Leben großartig und gewaltsam zugleich hervor. Denn man sollte sich darüber klar sein, daß auch im Norden die Gotik, insofern sie geprägte Form war, von innen her überwunden wurde, nicht, wie oft gemeint worden, durch das verderbliche Eindringen des Italienischen. Es genügt, den Namen Grünewalds zu nennen. An die Stelle der nordischen Gotik trat das Nordische als überströmende Bewegung, ekstatisch-visionäres Schauen und freispielende Kraft des großen Künstlers. Das Wachsende, Vieldeutige und Geheimnisvolle, das Unbestimmte der Übergänge, das Überindividuelle, dieses alles, was wir für besonders nordisch-germanisch halten, wird neu belebt, bemächtigt sich mit erstaunlicher Unmittelbarkeit der erscheinenden Welt und gibt ihr einen neuen Sinn; einen Sinn, in dem das Erleben der organischen Natur sich gläubig und ahnungsvoll mit der Herrlichkeit Gottes und seiner Mensch-

werdung in Christo verbindet. Aber das Freiwerden der Phantasie bewirkt auch ein verändertes Gebaren des Künstlers und eine andere Bewertung des künstlerischen Tuns. Es ist ja wohl dies das überwältigend Neue an Dürer, daß wir sein Hervorbringen als *Geschehen,* als Übergang vom Schaffenden zum Geschaffenen wahrnehmen, und daß wir weiter sein wesentlichstes Ausdrucksmittel, die Linie, nicht durch die darzustellenden Dinge bestimmt finden, sondern umgekehrt die Linie als das Element begreifen, in dem und aus dem die Dinge sich bilden. Wodurch denn die Linie, wenn auch in völlig veränderten Beziehungen, so wesentlich und eigentlich wird, wie sie es in der ältesten Ornamentik gewesen war.

Blicken wir nach Italien, so sehen wir auch dort, in dem Lande der klassischen Überlieferung, der strengen Form und des Maßvollen, das Gestalten der Welt aus dem Elementaren in den Künstlern des frühen XVI. Jahrh. mit Macht hervorbrechen. In den Fresken der Sixtinischen Decke hat Michelangelo die Weltenschöpfung als Vorgang der Kraft, der Bewegung und des Willens dargestellt, wie es weder vorher noch nachher in der bildenden Kunst geschehen ist. Was er gibt, ist nicht symbolische Ordnung und symbolisches Zeichen wie im Mittelalter, auch nicht Erzählung wie im XIV. und XV. Jahrh., vielmehr ganz unmittelbare geistig leibliche Vergegenwärtigung des schöpferischen Aktes selbst. Das Tun des Künstlers wird auch hier ein anderes: wir spüren, wie sein Werk entsteht, wie er die Form aus dem Chaos der Inspiration und der Materie hervorruft, und wir erleben in diesem subjektiven Vorgang den objektiven, die Schöpfung der Welt. Und wenn Raffael durch seinen Genius getrieben wird, in allem, was er bildet, die einfachen Formen des Kreises und der Kugel anklingen zu lassen, so bedeutet dieses Urtümliche auch bei ihm eine Übereinstimmung mit dem Kosmischen.

Dieses Offenbarwerden der im Künstler wirkenden Kräfte und ihrer Identität mit dem Kosmisch-Göttlichen verbindet die italienische Kunst auf eine bis dahin nicht bestehende Weise mit dem Norden und ist etwas Unantikes. Denn erst durch die germanischen Völker ist die Unruhe des Schöpferischen, die Spannung zwischen Geist und Stoff, zwischen Gestaltung und Gestalt in die europäische Kunst gekommen. Wie auch immer diese Wendung in Italien erfolgt sein mag, sie erklärt die Anteilnahme an der bewegten und phantasievollen deutschen Kunst des ausgehenden XV. und des beginnenden XVI. Jahrh. und die innere Bereitwilligkeit, sie in das eigene Schaffen mit einzubeziehen. Alle theoretische, aus der nationalen Empfindlichkeit entspringende Verfemung der nordischen Barbarei und alles Pochen auf das antike Ideal haben nichts daran geändert, daß das nordische Element in Italien fruchtbar geworden ist. Wie aber vereinigt sich das unantik nordische Wesen der bewegten und vieldeutigen Gestaltung mit der endgültigen Prägung klassisch antiker Form, von der ich ja gesagt habe, daß man sie gerade in *demselben* geschichtlichen Augenblick, zu Beginn des XVI. Jahrh., mit besonderer Lebhaftigkeit sich aneignete?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns überlegen, wie die Hochrenaissance die Vorbildlichkeit der Antike aufgefaßt hat. Die frühe Renaissance hatte in der antiken Form im Gegensatz zur gotischen eine Möglichkeit des in sich Geschlossenen, der Individualisierung, der fest und sicher gegründeten Körperlich-

keit erkannt. In diesem Sinne unterscheidet sich Brunnelleschis Pazzikapelle von den sie umgebenden Mauern und Arkaden des Klosterhofes von Sta. Croce. In diesem Sinne auch greift Masaccio in seinen Figuren auf römische Reliefs zurück, während die seines Zeitgenossen Lorenzo Monaco noch in körperlosem Schweben mit fließenden Falten und verwirrender Buntheit das Bild erfüllen. Des weiteren war der Frührenaissance die antike Dekoration wichtig geworden und da, wo sie Figürliches kopierte, das Dekorative des Umrisses und das Allgemeine der Haltung. Die Hochrenaissance nun stand nicht mehr im unmittelbaren, generationsmäßig bedingten Gegensatz zur Gotik, wenn auch die antigotische Theorie sich noch verfestigte; sie brauchte daher in der Antike das dem Gotischen Entgegengesetzte nicht geradezu aufzusuchen. Sie konnte auf das Blühende, Quellende, Bewegte auch in der antiken Kunst aufmerksam werden, also auf Momente, die die Antike mit dem Nordischen, daraus die Gotik geworden war, in gewisser Hinsicht gemein hatte, und die eben jetzt im Norden sich lebhaft regten. Wie ja auch die Hochrenaissance in *manchem* Betracht dem italienischen Trecento wieder nähersteht als dem Quattrocento. Während die Frührenaissance mehr das körperlich *Bestimmte* der Antike wahrgenommen hatte, erblickte die Hochrenaissance das körperlich *Organische*. Ebenso ging erst das XVI. Jahrh. auf die großen Bewegungsmotive der antiken Kunst ein, auf die Möglichkeiten des Dynamischen; das XV. Jahrh. dagegen hatte das Statische betont. Damit hängt es wieder zusammen, daß seit der Hochrenaissance und im Barock mehr und mehr das Figurenverbindende, die *Gruppe*, durch antike Vorbilder beeinflußt wurde, woraus am leichtesten eine Annäherung an die nordische, überindividuell komponierende Phantasie zu erreichen war. Wirklich ist die Wirkungs*art* der Laokoongruppe — dies Werk kam bekanntlich im Jahre 1506 ans Tageslicht und machte ungeheures Aufsehen — von der der Apokalyptischen Reiter Dürers nicht gar so weit entfernt.

Aber die Hochrenaissance ging in ihrem Studium der Antike auch auf die elementaren, eigentlich bildenden Kräfte zurück. Wie das Nordische des frühen XVI. Jahrh. sich freimachte vom Gestalteten der Gotik, so das Antikisieren der Hochrenaissance vom Äußerlichen der überlieferten fertigen Erscheinung. Gewiß, es gibt auch im XVI. Jahrh. Kopien nach antiken Werken, ja, es gibt sie gerade jetzt. Aber daß man gut kopieren lernte, besser und verständnisvoller als im XV. Jahrh., zeigt ja schon, daß man anfing, die antiken Vorbilder in ihrer Struktur zu erfassen; sie wiesen den Weg, in Aufbau und Funktion des menschlichen Körpers einzudringen. Auch muß man jetzt viel schärfer als im vergangenen Jahrhundert unterscheiden zwischen der Kopie, die als solche angefertigt wurde, und dem Kunstwerk, das mit dem Studium der Antike zwar gesättigt ist, das Antike aber in ein völlig Eigenes und Neues verwandelt hat. Vor allem bei Michelangelo ist es wirklich zum Erstaunen, wieviel er, sowohl im Plastischen als auch im Architektonischen, dem Altertum verdankt, und wie wenig im einzelnen von diesem Bemühen sichtbar geblieben ist. Aber auch bei Raffael wird das Antike, das seine reifen und späten Werke viel stärker erfüllt, als es dem ersten Blicke scheinen mag, der schöpferischen Konzeption ganz und gar einverleibt; nirgends tritt uns, wie vereinzelt im Manierismus oder später bei Poussin und dem Klassizismus, die antike Statue selbst in ihrer

steinernen Abgeschlossenheit entgegen. Was wir sehen und spüren, ist lebendige Natur, die durch ein hohes, fernes und poetisches Dasein, das die Vorstellung des Künstlers beherrscht, ebensosehr gesteigert, wie verklärt wird.

V.

Wenn wir bis jetzt zu verstehen suchten, wie eine Vereinigung von Antike und Norden in der Hochrenaissance möglich wurde, so fragen wir nun, in welcher Weise sie erfolgt, und was daraus entstanden ist. Wie hat sich Michelangelo, der größte und geschichtlich bedeutendste Bildhauer der nachantiken Zeit, dem Altertum gegenüber verhalten, und was ist andererseits in seinem Schaffen dem Nordischen verwandt? Der sterbende Sklave im Louvre (Abb. 2) kann mit dem jüngeren Knaben der Laokoongruppe (Abb. 1) verglichen werden, die Michelangelo, wie wir wissen, sehr beschäftigt hat. Das Motiv ist ähnlich. Man sieht leicht, was Michelangelo dem späthellenistischen Vorbilde verdankt: die Schönheit und die reiche Durchbildung des nackten Leibes, die gelöste und natürliche Bewegung der Glieder. In *dieser* Hinsicht bietet die nordische Gestaltung nichts Vergleichbares. Und doch möchte ich zu diesen beiden Gestalten, der antiken und der des Michelangelo, ein deutsches Holzbildwerk gesellen, einen klagenden Johannes, der um 1470 datiert wird und sich gegenwärtig im Liebighaus in Frankfurt befindet. (Abb. 3.) Warum dies? Weil der sterbende Sklave mit der spätgotischen Figur das gemein hat, daß er Ausdrucksfigur ist. Aber auch der Knabe der Laokoongruppe hat Ausdruck, die Bewegung seines Körpers und seines Gesichtes wird ja durch den tödlichen Schmerz hervorgerufen. Und doch besteht ein Unterschied! Die antike Figur zeigt den *Körper* und das *Gesicht,* wie sie durch den Schmerz bewegt und verändert werden, Michelangelo aber gibt den *Schmerz,* wie er durch den Körper Gestalt gewinnt. Das aber verbindet sein Werk mit dem Johannes, bei dessen Darstellung der Künstler auch von der Vorstellung des Schmerzes ausgegangen ist und diesen durch das allgemein Mimische in den *Zügen* der Falten und des Gesichtes ausgedrückt hat. Für den antiken Künstler war der Körper das Gegebene, der Schmerz das Hinzutretende; für das nordische Gefühl war der Schmerz, also ein Unkörperliches, ein Verhalten, die eigentliche Aufgabe. Die nordische Phantasie neigt dazu, dieses Verhalten auch durch ein Unkörperliches oder doch körperlich Unbestimmtes darzustellen, durch Linien, durch dynamische Verteilung und Verlagerung, durch die plastische Tätigkeit an sich. Sie bedarf zwar des körperlichen Substrats, macht sich aber nichts daraus, es willkürlich, ja naturwidrig zu behandeln. Michelangelo, und seit ihm alle europäische Plastik, respektiert die natürliche und im antiken Sinne schöne Erscheinung des nackten menschlichen Körpers; selbst aus dem reichen Spiel der Ornamentik verschwindet das teils unheimlich bedrängende, teils heiter-derbe Spuk- und Fratzenwesen, das im Mittelalter so unbekümmert geblüht hatte. Der willkürlich spielenden Phantasie wirkt die Antike als Maß und Norm, gelegentlich wohl als Zwang entgegen. Das körperlich Natürliche aber ist nicht das Gegebene, nicht das Sein, von dem ausgegangen wird, sondern der gestaltgewordene Ausdruck. Es ist bemerkenswert, wie sich dabei das nordisch abstrakte Element der

allgemeinen, menschlich nicht bestimmten Ausdrucksfigur dem menschlich Eindeutigen der antiken Vorbilder einbildet. Jener Johannes erscheint als ein auf der Spitze stehendes Dreieck, und dieser Gesamtumriß klingt im Kopfe noch einmal an. Michelangelo aber soll, wie Lomazzo in seinem Trattato schreibt, von den Figuren verlangt haben, daß sie Dreiecke bildeten, die auf der Spitze ständen oder auf der Basis aufruhten. Wie ja derselbe Lomazzo, das bekannte Ideal der Manieristen und Michelangelo-Nachfolger, die 'linea serpentinata' auf den Meister selbst zurückführt.

Ein anderes Beispiel! Auf der einen der für Tommaso Cavalieri von Michelangelo gefertigten Zeichnungen, den Sturz Phaetons darstellend, erblicken wir unten einen Flußgott; diese Figur ist ganz offenbar vom 'Nil', der berühmten und damals schon bekannten Statue in der vatikanischen Sammlung, abgeleitet (Abb. 4 und 5). Auch die ruhenden allegorischen Figuren der Medicigräber dürfen, wie ich glaube, mit diesem antiken Werke in Verbindung gebracht werden. Der antike Flußgott ist im wahrsten Sinne eine *Personifikation* des Nils; das Strömende, Breite, Ruhig-Majestätische, Segensreiche wird ausgedrückt durch das Lässige, Gelöste, Milde und Würdige der Haltung, also durch ein rein und ausschließlich Menschliches. Es ist nichts an der Figur, was nicht im Bereich der menschlichen körperlichen Erscheinung bliebe. Michelangelo dagegen läßt das strömend Bewegte *eingehen* in die menschliche Gestalt; Haare und Bart sind dem beigegebenen Schilf verwandt, die weiche Modellierung des Körpers ist fließend wie das Wasser, das dem Gefäß entquillt, worauf der Gott seinen rechten Arm stützt. Wiederum also gewinnt ein Allgemeines und Übergreifendes *durch* den Menschen bestimmte und schöne Gestalt; war es beim sterbenden Sklaven ein psychischer Vorgang, so ist es hier ein physikalisch-dynamischer der organischen Natur.

Nun könnte einer sagen: gewiß, bei Michelangelo mag dies gelten, aber gerade Michelangelo ist hierin anders als die Italiener; hat man ihn doch bereits den 'letzten Gotiker' genannt, und ist er nicht eben darum dem deutschen Menschen besonders nahegerückt. Betrachten wir also das Schaffen einiger anderer Meister der Hochrenaissance! Wie verhält es sich mit Raffael, dem Inbegriff italienischer Klassik? Das kleine Bild der drei Grazien im Musée Condé in Chantilly (Abb. 8) ist die Kopie einer in der Antike häufigen, in der Malerei wie in der Plastik vorkommenden Gruppe (Abb. 6). Am bekanntesten ist das Marmorwerk in der Libreria des Domes zu Siena, das Raffael vielleicht gesehen hat. Obgleich die Abhängigkeit von der Antike außer Frage steht, scheint es mir doch möglich, auch hier an etwas Nordisches, an eine Miniatur aus den 'Très riches Heures' des Duc de Berry, also an eine sehr zierliche, ja preziöse Darstellung der Spätgotik zu erinnern (Abb. 7). Sicherlich würde Raffael selbst sich über diesen Vergleich geärgert haben; denn das hatte ja gerade das Studium der Antike gebracht, daß man das Häßlich-Zufällige, durch die modische Tracht Verunstaltete des nordischen Körpers überwand. Und doch ist sein kleines Bild mit der Miniatur in mancher Hinsicht verwandt, und zwar nicht deshalb, weil es *noch* einiges Spätgotische enthielte, sondern weil es Wesenszüge des Nordischen in neuer Deutung schöpferisch übernimmt. Denn wir spüren in Raffaels Figuren ein

Absolutes und Überpersönliches wirken, wie es keine der antiken Darstellungen kennt, ein Spiel reiner Kurven, das in den drei von den Grazien gehaltenen Kugeln kulminiert. Niemals aber würden bei einer antiken Figur Formen und Umrisse des Körpers auf eine Kugel bezogen werden, die dieser Figur zugeordnet wäre. Wie sehr Raffael sich hierbei im Grundsätzlichen nordischem Erleben nähert, ist evident. Aber dieses Kurvenwesen bleibt nicht auf die Figuren beschränkt, es teilt sich der Umgebung mit. Figuren und Landschaft, *Körper* und *Raum* sind durch ein Überpersönliches verbunden. Und auch dies ist etwas, was das Altertum nicht gekannt hat, dem nordischen Empfinden aber eigentümlich ist. Ich könnte Ihnen zeigen, wie schon im Romanischen die Gestaltung des Raumes, also des Unkörperlichen, seltsam wesenhaft anmutet, wie dann in der Gotik das Räumliche bewegend und spannend in das scheinbar Geschlossene plastischer Form eindringt, wie endlich im XV. Jahrh. Körper und Raum teils im Weben des Lichtes und der farbigen Materie, teils durch die Energie strahlender Bewegung sich zusammenzufinden beginnen. Die italienischen Meister der Hochrenaissance aber haben die Vereinigung zwischen der neubelebten vollen antiken Körperlichkeit und dem nordischen unendlichen Raumwesen vollzogen. Die Körper werden raumhaft, dem Raum aber teilt sich das Leibhafte mit. So entsteht, was ich das Globusgefühl der neueren, bis zum Ende des XVIII. Jahrh. währenden Epoche nennen möchte: die mächtige Vorstellung einer Unendlichkeit, die doch als ein gegliedertes, faßliches, in sich geschlossenes Gebilde atmend bewegt in sich ruht.

Wenn bei den Mittelitalienern Michelangelo und Raffael die Vereinigung von Körper und Raum sich noch überwiegend in der menschlichen Gestalt vollzieht, so sehen wir bei dem großen Venezianer Tizian, dessen Heimat die Alpen sind, die außermenschliche Natur mehr beachtet. In Tizians Kunst spielt das Unkörperliche der Farbe, des Lichtes und des Schattens, der ins Unendliche weisenden Richtung der schimmernden und rauschenden Atmosphäre eine viel stärkere Rolle als bei den Mittelitalienern. Wenn wir die 'Madonna von Ancona' mit Raffaels 'Madonna di Foligno' vergleichen, ein Gemälde, das dem Altarwerk Tizians sicherlich zum Vorbild gedient hat, so wird dieser Unterschied sehr deutlich. Wie eine Verdichtung des Atmosphärischen mutet uns Tizians in den Wolken erscheinende Madonna an. Es ist darum nicht verwunderlich, daß gerade in Tizians Schaffen das nordische Element besonders wirksam geworden ist, wie auch umgekehrt seine Kunst bei nordischen Meistern, bei Rubens, van Dyck und Rembrandt, aber auch bei Franzosen und bei den Engländern des XVIII. Jahrh. Anklang und zum Teil kongeniales Verständnis gefunden hat. Man hat nun gemeint, Tizian habe mit der Antike wenig zu schaffen, weniger als die Mittelitaliener. Das ist nicht der Fall. Seine Bewegungsmotive schließen sich oft eng antiken Vorbildern an, und die substanzielle Fülle und Pracht der antiken Leiblichkeit hat keiner so lebendig empfunden wie er. So hat er am meisten zu der beglückenden und für die kommende Entwicklung sehr wichtigen Vereinigung der reich bewegten Landschaft mit der Schönheit des antiken Menschen beigetragen; er hat die antike Plastizität aufgehen lassen im Verbindenden des Malerischen und andererseits die ungestümen Kräfte des nordischen Landschaftserlebens, wie sie bei Grünewald, bei Altdorfer, bei

Wolf Huber bis zum Explosiven gesteigert hervorbrechen, in der reifen Fülle der antiken Form gemildert. Durch ihn ist die Welt der antiken Mythologie auf das Großartigste neu belebt worden, indem das Elementare der gesamten Natur in das menschlich Gebildete einströmte, und wiederum nimmt alle wilde Natur, nehmen Bäume und Felsen, Berge und Wolken an der vollkommenen Leiblichkeit der Alten teil. Betrachten Sie das jetzt in der Londoner Nationalgalerie aufbewahrte herrlich stürmische Bild 'Bacchus und Ariadne'! (Abb. 10.) Fast alle figuralen Motive können mit Antiken (Abb. 9) in Verbindung gebracht werden, der Rhythmus des Ganzen aber und der Zusammenklang mit der Umgebung lassen an zwei Holzschnitte Dürers denken: an die vier Reiter der Apokalypse und an die Gefangennahme Christi aus der großen Passion (Abb. 11 und 12).

VI.

Die Vereinigung antiker Form mit nordischer Phantasie, wie sie sich in der Hochrenaissance vollzog, hat eine Entwicklung hervorgerufen, die sich bis in die letzten Jahrzehnte des XVIII. Jahrh. fortsetzte und erst im Klassizismus, in einer neuen Auseinandersetzung des europäischen Geistes mit dem klassischen Altertum ihr Ende fand. Der von italienischen Künstlern auf italienischem Boden geschaffene neue Stil hat sich im fortschreitenden XVI., im XVII. und im XVIII. Jahrh. über Europa verbreitet und, unbeschadet der nationalen Eigentümlichkeit der einzelnen Völker, eine universelle Geltung erlangt, die derjenigen der Gotik vergleichbar ist. Aber die Verbindung mit der Antike wäre in den nordischen Ländern nie als etwas Echtes und Lebensfähiges erfolgt, wenn nicht im Augenblicke der Empfängnis dieser neuen universalen Bewegung Antike und Norden sich getroffen hätten. Nur so konnte es geschehen, daß der große italienische Kirchenbau des Barock sich im Norden durchsetzte und wirklich einbürgerte, daß an den entlegensten Orten Süddeutschlands, auf einer Wiese mitten im Tannenwalde des bayrischen Hochlands, ein Klang antiker Leiblichkeit und Form vernommen wird, und daß ein solcher Bau des Dominikus Zimmermann doch als etwas sehr Deutsches und mit dem deutschen Boden Verwachsenes erscheint. Als etwas, das zwar anders ist als die mittelalterliche Gotik, aber ihr doch nicht fremd und feindlich, sondern in seiner Verwandlung verwandt. Und nur so ist es weiter möglich gewesen, daß in einem so blutvollen Genie wie Rubens die ganze Welt antiken Gestaltenreichtums sich mit den Bewegungsströmen, den Lichtbahnen, dem glorreichen Farbenspiel und dem Landschaftserlebnis einer nordischen Seele organisch vereinigte (Abb. 13, 14, 15). Betrachten Sie aber auch das Innere von St. Peter in Rom, vergleichen Sie es mit dem von Sta. Maria degli Angeli, der zur christlichen Kirche umgestalteten antiken Thermenanlage, und Sie werden spüren, wie das Transzendental-Unkörperliche nordischen Empfindens in den dem Altertum nachgebildeten Ordnungen des barocken Baues überall webt und lebt, wie die darin sich ergehenden Scharen der Menschen mit dem Ganzen des Raumes zusammenklingen, während uns die weiten, breitgelagerten Hallen in Sta. Maria degli Angeli jeden Menschen als plastisch bestimmtes, erdgebundenes Wesen zeigen. Betrachten Sie Berninis 'Ludovica Albertoni' (Rom, S. Francesco a Ripa), wie die marmorne Gestalt durchflutet ist



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



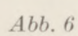


Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 16

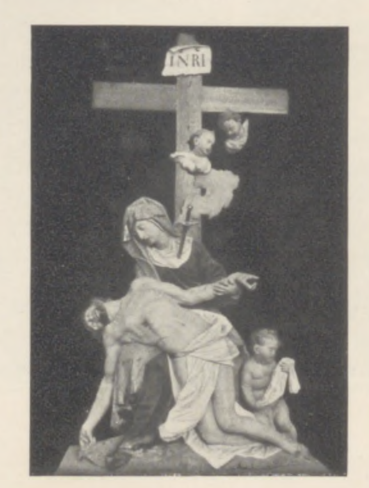


Abb. 17

von dem Wesen der Lichter und Schatten, und wie so in die volle, an der Antike inspirierte Leiblichkeit das Jenseitige als etwas Süß-Schwärmerisches Einzug gehalten hat. Ein solches Bildwerk wäre nie entstanden, wenn nicht in den weit zurückliegenden Jahrhunderten eine Figur geschaffen worden wäre, wie die sterbende Maria im Tympanon des Straßburger Münsters. Oder desselben Bernini heilige Therese, im Motiv dem Barberinischen Faun so ähnlich, in der Behandlung des Marmors aber so unantik wie nur möglich, eine Verneinung aller dichten Materie und ihrer Schwere. Am Abschluß dieser Reihe stehe eine Pietà von Franz Ignaz Günther, ein Werk eines bayrischen Bildhauers aus dem XVIII. Jahrh. (Abb. 17, Aufn. des B. Landesamtes f. Denkmalpfl.). Das Thema des Vesperbildes ist ja der deutschen Kunst besonders teuer gewesen, und niemand wird an dem deutschen Charakter dieser Gruppe zweifeln. Und doch ist der Leichnam Christi von dem Patroklus der bekannten Pasquinogruppe abgeleitet, ja, die Anlehnung an das antike Motiv ist sogar recht eng (Abb. 16, Stich von Frezza). Diese Pietà mag uns das Ende der großen Epoche bezeichnen, in der Antike und Christentum, südliches und nördliches Wesen zu einer fruchtbaren, reichen und entwicklungsfähigen Vereinigung in der bildenden Kunst sich zusammenfanden. Es sollte nicht mehr lange dauern, bis diese Einheit auseinanderbrach. Wie die Renaissance sich gegen die Gotik gewandt hatte, so wandte sich der Klassizismus gegen das späte Barock, die letzte Phase der mit dem XVI. Jahrh. einsetzenden künstlerischen Bewegung. Und auch der Klassizismus berief sich dabei auf das Ideal der Antike. Aber es war ihm nicht beschieden, sein Ideal als ein Lebendiges in die bildende Kunst des XIX. Jahrh. eindringen zu sehen. Denn die Kräfte, die den Klassizismus heraufgeführt haben, waren nicht die schöpferisch gestaltenden großer Meister. Nicht aus dem Schöpferischen erfolgte die Erneuerung im späten XVIII. Jahrh., sondern aus dem Sittlichen, aus dem Streben nach Wahrheit und Erkenntnis. Darum hat die antike Kunst im XIX. Jahrh. vor allem in der Wissenschaft weitergelebt. Sie wurde ein Gegenstand der Forschung und des Studiums. Dem schweren Verluste der künstlerischen Befruchtung steht der Gewinn vertiefter Einsicht in das Wesen des klassischen Altertums gegenüber. Winckelmann, zu dessen Gedächtnis wir heute wieder hier versammelt sind, war der große Wegbereiter dieser umfassenden und eindringenden Erkenntnis. Auch die Kunstgeschichte, die in dieser festlichen Stunde bei der Archäologie zu Gaste weilen durfte, ist Winckelmann großen Dank schuldig geworden.

DIE MUSIK IM PLATONISCHEN STAATE

Von Walther Vetter

Bei dem Range, den musisch-musikalische Probleme in Platons Staatsschriften beanspruchen, sind diese Fragen von jeher Gegenstand der Erörterung gewesen. Philologen und Historiker haben ihnen wiederholt ihre Aufmerksamkeit geschenkt, während die Musikwissenschaft eine mehr beobachtende Stellung einnahm. In seiner Schrift über die Lehre vom Ethos hat H. Abert natürlich auch die platonischen Anschauungen berücksichtigt; sein spezielles Thema zwang ihn jedoch zur Innehaltung eines verhältnismäßig engen Rahmens. H. Riemann weiß in seinem Handbuch der Musikgeschichte den Quellenwert der platonischen Schriften zu schätzen, aber die Anlage des Werkes verbot ihm näheres Eingehen auf Platon. Nun ist sich die Musikwissenschaft vollkommen bewußt, daß sie über wichtige Mittel, die der klassischen Philologie zur Hand sind, nicht unmittelbar verfügt, Mittel, deren Anwendung allein die Aufklärung vieler Fragen namentlich sprachlicher Natur verbürgt; sie wird daher auf diesem Gebiete niemals mit den Ergebnissen der philologischen Forschung in Wettbewerb treten wollen. Anderseits wird die musikwissenschaftliche Nachprüfung der zahlreichen Äußerungen Platons über die Tonkunst manches Problem in ein neues Licht rücken, auch wenn es als solches schon längst gelöst ist, und darüber hinaus Aufschlüsse geben können über spezifisch musikalische Angelegenheiten, die ihrer Natur nach in die Zuständigkeit des Musikforschers gehören.

Die antike 'Musik' darf nicht ohne weiteres mit der heutigen Musik identifiziert werden. Es gibt kein griechisches Wort und keinen platonischen Ausdruck, die den modernen Begriff 'Musik' vollkommen wiedergeben. Meistens sind die vergleichbaren antiken Begriffe zu weit, zuweilen auch zu eng. Die Wörter *μουσική*, *Μοῦσα*, auch bloß *μίμησις*, ferner *τέχνη*, *ποίησις*, *χορεία*, sogar *γυμναστική* bedeuten alle, teils mehr, teils weniger, *auch* Musik.[1]) Auch um Platon als Musikschriftsteller zu verstehen, muß man sich freimachen von der neueren Art der Musikbetrachtung. Bis tief ins vierte vorchristliche Jahrhundert hinein können wir vielen Musikern, Musiktheoretikern und Musikdenkern, an ihrer Spitze Platon, niemals gerecht werden, wenn wir ihre Äußerungen mit rein ästhetischem Maßstabe messen. Der *ethische Gedanke* greift so tief ein in das Verhältnis des Musikers zu seinem Werke und in die Beziehungen des Musikschriftstellers zum Gegenstande seiner Betrachtungen, daß seine Berücksichtigung eine entsprechende Umorientierung unseres Standpunktes erheischt. Bekanntlich geht dieser Gedanke aus von einer unmittelbaren Wechselbeziehung zwischen Sittlichkeit und Kunst, zwischen Gesinnung, Charakter, Persönlichkeit des schaffenden Musikers und seinem Stile. Ja, nach platonischer Überzeugung ist der musische Künstler gar nicht in der Lage, sich für seinen Vortrag einen beliebigen 'Rhythmos' und eine beliebige 'Harmonia' zu wählen; beide formenden Kräfte sind vielmehr zwangs-

1) Vgl. C. Ritter, Platon II. S. 805ff. München 1923.

läufige Folge seiner künstlerisch-sittlichen Gesinnung, beide untrügliches Kennzeichen für seine Wesensart. Der künstlerische Gesamtstil aber, von welchem Harmonia und Rhythmos ihrerseits abhängig sind, ist unabwendbare Folgerung aus der innersten seelischen Wesenheit des Künstlers.[1]) Es leuchtet ein, daß unter diesen Umständen die im einzelnen Falle aufgewendeten materiellen Mittel und die Frage des ästhetischen Reizes verhältnismäßig wenig bedeuten, während alles auf den Geist ankommt, in welchem jene Mittel verwendet werden. Das Ausmaß und die Intensität des ethischen Beeinflussungsvermögens der antiken Musik waren zweifellos erstaunlich groß; sie sind für uns Mitteleuropäer bestenfalls nachfühlbar, aber nicht wirklich wiedererlebbar, und zwar auch dann, wenn man von den verheerenden Wirkungen der Abstumpfung des modernen Ohres durch die Übersteigerung der Klangfarben und -massen absieht, denn der Grad der ethischen Beeinflussungsbereitschaft des antiken Menschen hängt zweifellos auch von klimatischen Einflüssen ab, unter denen sich der Hellene nicht allein seelisch, sondern auch körperlich und mit allen seinen Sinnen dem elementaren Eindrucke der Musik hingab. Damit sind auch für die platonische Musikbetrachtung besondere Voraussetzungen gegeben. Die ethische Kraft der Musik mußte zum natürlichen Ausgangspunkte für den Staatstheoretiker werden, der den erzieherischen Gedanken in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt und die idealen Einrichtungen seines Staates aus der Idee der Dikaiosyne ableitet.

Allerdings umfaßt das 'Ethos' in der Musik den gesamten Bereich des Sittlichen, auch seine negative Seite. Insofern die Musik zur 'Kunst' im weiteren Sinne gehört, erzeugt auch sie bloße 'Schattenbilder'[2]), und in diesem Sinne ist sie nur eine Art spielerischer Belustigung (*παιδιά*), keine ernsthafte Beschäftigung (*σπουδή*).[3]) Unter bestimmten Bedingungen aber, wenn man nämlich in erzieherischer Absicht unter ihren ethischen Wirkungen eine *Auslese* veranstaltet, vermag sie sogar dem höchsten Ideale, der Kalokagathia, dienstbar gemacht zu werden.[4]) Die Ethoslehre wird auf diese Weise zur *Handhabe*, die unerwünschten Folgen des musikalischen Eindrucks auszuschalten und die konstruktiven Kräfte der Musik im Sinne des ethisch-politischen Ideals freizumachen.[5]) Spricht Platon doch sogar von der *κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή*[6]), und er begründet diese seine hohe Auffassung damit, daß *ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία*, die beiden genannten formenden Grundkräfte der Musik, vorzugsweise (*μάλιστα*) in das Seeleninnere eindringen. Bei dieser grundsätzlichen Bemerkung ist die Begründung wichtiger als die Behauptung; man kann sie musikwissenschaftlich gar nicht scharf genug fassen. Die bequemen Begriffe Rhythmus und Harmonie sind belastet durch die abweichende

1) Platons Staat III 400. 2) Staat X 605a—c. 3) aO. 602b.

4) Der von H. Abert in der 'Lehre vom Ethos', S. 12, Leipzig 1899, behauptete 'merkwürdige Widerspruch' der platonischen Theorie scheint sich durch diesen Gedankengang bis zu einem gewissen Grade zu klären. J. Stenzel, Platon der Erzieher, S. 134, Leipzig 1928, geht noch weiter, wenn er sagt, Platon verdamme ja nur diejenigen 'Künste, die lediglich die äußere Erscheinung der sinnlichen Dinge' nachahmten, die Musik jedoch und überhaupt jede Kunst, 'die ein inneres Ethos nachahmend' darstelle, sei 'natürlich von diesem Verdammungsurteil nicht betroffen'.

5) Vgl. W. Vetter, Antike Musik, S. 8. München 1935. 6) Staat III 401d.

moderne Bedeutung; die wiederholt verwendete Bedeutung 'Zeitmaß' und 'Wohlklang' sind unbrauchbar, weil dieser farblos und jenes dem Sinne nicht voll entsprechend ist. Platon zielt offenkundig ab auf die ethische Wirkung der Musik; sie allein ist es, die der Beschäftigung mit der Tonkunst die staatserzieherische Bedeutung gewährleistet. Diese ethische Wirkung aber hängt ab von der Eigenart der Harmonia und des Rhythmos.[1]) Jene kann in diesem Zusammenhange nur die Oktavengattung sein, dieser das männlich-gestaltende Prinzip schlechthin, und beide, Rhythmos und Harmonia, bringen Form und Ausdruck in das weiblich-passive Melos.[2]) Das in diesem Sinne rhythmisch-harmonisch gebändigte Melos trifft die Seele zuinnerst, nicht weil es wohlklingend ist, nicht um ästhetischer oder sinnlicher Reize willen, es packt die Seele des Hörers vielmehr dank der mit ihm verbundenen *εὐσχημοσύνη*, also dank einer ethischen Eigenschaft.[3]) Wenn hier Harmonia und Rhythmos als wichtigste Bestandteile des Melos, ohne welche dieses seine *δύναμις* nicht zur *ἐνέργεια* zu entfalten vermag, herausgehoben werden, ist das dritte Element, der *λόγος*, als selbstverständlich vorausgesetzt[4]), denn eine andere als Gesangsmusik anerkannte Platon und mit ihm der antike Musiker der klassischen Zeit nicht.[5]) Jedenfalls stehen Harmonia und Rhythmos, was ihren ethisch-erzieherischen Wert anbelangt, in nichts zurück hinter dem Gedankengehalte des Gesungenen, den sie aufs wirksamste aktivieren. Stenzel bringt diese Erscheinung in Verbindung mit der 'unmittelbaren Musikalität' der griechischen Rede, mit ihrem Reichtum also an Klangwerten[6]): die Beziehung zwischen Musik, Sprache und Sinngehalt ist wechselseitig und vollkommen. Der erzieherische Wert des einzelnen, isolierten Elementes ist gleich null; das nackte Melos 'ein tönend Erz oder eine klingende Schelle'.

Daß der musikalische Pädagoge sich in der frühesten Kindererziehung den jugendlichen Spieltrieb und die Lustbetontheit der musisch-musikalischen Vor-

---

1) Im Timaios 47d werden Harmonia und Rhythmos direkt als göttliche Gaben bezeichnet. Damit befindet sich Platon, wenigstens in diesem Sonderfalle, in beachtlicher Übereinstimmung mit der homerischen Überlieferung, die von der göttlichen Inspiration des Sängers kündet und damit letzten Endes die echt antike Anschauung von der göttlichen Herkunft der Musik überhaupt begründet.

2) Die vermutlich auf die Pythagoreer zurückgehende Anschauung vom Rhythmos als dem männlichen und vom Melos als dem weiblichen Prinzip kehrt namentlich bei Aristides Quintilianus, *Περὶ μουσικῆς* (A. Jahn 1882), häufig wieder.

3) Man beachte folgenden feinen Unterschied: Wenn Platon (Tim. 67b) den Ton physikalisch definiert und erklärt, daß er durch die Luft hervorgebracht und durch das Ohr auf Blut und Gehirn in Gestalt einer Erschütterung übertragen werde, und wenn er alsdann folgert, daß diese Erschütterung *bis zur Seele* weiterdringe, gebraucht er den Ausdruck *μέχρι ψυχῆς*, während er in der beregten Stelle des Staats unmißverständlich *εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς* sagt.

4) Im Staat III 398d wird neben Harmonia und Rhythmos der Logos ausdrücklich genannt.

5) Kompositionen wie der Pythische Nomos des Sakadas (586) sind kein Gegenbeweis, obgleich *ψιλὴ αὔλησις* vorliegt, denn der Logos tritt hier zwar nicht unmittelbar in Erscheinung, war aber jedem griechischen Hörer gegenwärtig, weil die genaue Kenntnis der Sage von Apollons Sieg über Python geistiges Gemeingut aller Hellenen war.

6) Platon der Erzieher S. 129.

gänge zunutze macht[1]), wurde schon wiederholt erörtert[2]); der musikalische Betrachter wird darüber hinaus die genauere Methode der eigentlichen Musikerziehung unter die Lupe nehmen. Der Musikunterricht hat niemals die Bedeutung einer speziellen fachlichen Unterweisung, er will nicht zum Musiker, sondern an seinem Teile zum Staatsbürger ausbilden. Daher geht es nicht um die Vermittlung musikalischer Kenntnisse und Fertigkeiten, vielmehr um die Begründung und Förderung musischer Gesinnung. Auch die bekannte enge Verquickung sportlicher und musischer Fragen dient diesem Ziele.[3]) Der einseitig musisch Erzogene verweichlicht, der ausschließlich sportlich Trainierte verroht[4]); beide verfehlen das staatsbürgerliche Ideal. Im richtig geleiteten musischen Unterricht kann eine wirkliche Vernachlässigung des Körperlichen allerdings niemals eintreten, weil die Pflege des 'Rhythmos' nicht in jener abstrakten Form geschah, wie sie für die Methode des neueren Musikunterrichts eine Zeitlang maßgebend war, sondern sich wirklich auf den *ganzen Menschen* erstreckte.[5]) Umgekehrt kann die Folge der richtig gehandhabten gymnastischen Unterweisung niemals eine Vernachlässigung des Musischen sein, denn von den beiden Hauptbestandteilen der Gymnastik, dem eigentlichen Turnen und der Reigenübung, schließt diese, die *ὄρχησις*, wiederum musikalische Elemente in sich. Gleichsam den gemeinschaftlichen Nenner, auf den die Ergebnisse der musischen und der körperlichen Erziehung gebracht werden müssen, repräsentiert die Kalokagathia. Unser Begriff der sportlichen *Ertüchtigung* kommt der platonischen Vorstellung nahe, insoweit er auch seelische Werte der körperlichen Schulung umfaßt.[6])

Der Gesang des platonischen Idealmenschen verschmäht jede Fülle von *μεταβολαί*[7]), denn die der Gesamtheit der Nation dienende Musik wird ihre erzieherische Aufgabe um so eher erfüllen, je weniger luxuriös, je schlichter und daher gemeinverständlicher sie ist. Der Ausdruck *μεταβολή* wird wiederholt als musikalischer terminus technicus verwendet; als solcher ist er unübersetzbar. Was spätere Musikschriftsteller[8]) über die Metabole aussagen, widerspricht in keinem Punkte den platonischen Auslassungen, es ergänzt sie lediglich nach der fachlichen Seite.[9]) Platon fordert, daß die musikalische Vortragsart einheitlichen 'Rhythmos' und einheitliche 'Harmonia' aufweise. Worin besteht nun aber die 'Geringfügigkeit der Veränderungen' (*σμικραὶ μεταβολαί*)? Daß Platon ängstlich bedacht ist auf Schlichtheit des musikalischen Ausdrucks, kann nicht bestritten, ja, daß er enthaltsam bis zur Askese ist, soll nicht beschönigt werden;

---

1) Platon, Gesetze II 653d. e. 654a. Schärfer noch: Aristoteles, Politik VIII 5, 1. 4. 10.

2) So z. B. durch U. v. Wilamowitz, Platon I 672f, II 306f. Berlin 1919.

3) Staat II 376e. 4) aO. III 410d.

5) Stenzel aO. 82 betont, daß das Ohr und der Rhythmus des ganzen Leibes im griechischen Unterricht zunächst geschult wurden.

6) Staat III 410c. 7) aO. III 397b.

8) Aristoxenos, Aristides Quintilianus, Kleoneides, Gaudentios, Bakcheios u. a.

9) Die klarste Definition gibt Bakcheios (hgg. von C. v. Jan, Musici scriptores graeci S. 304f.) § 58: Hier erscheint die Metabole als *ἑτεροίωσις τῶν ὑποκειμένων, ἢ καὶ ὁμοίου τινὸς εἰς ἀνόμοιον τόπον μετάθεσις*. Nicht weniger als sieben verschiedene Arten der Metabole nennt und erklärt dieser Gewährsmann.

trotzdem ist der von ihm im Interesse seiner ethisch-politischen Erziehung befürwortete musikalische Stil nicht ganz so trocken und nüchtern, wie die lakonische Ausdrucksweise es zunächst erscheinen lassen könnte. Nicht die Melodie als solche soll jeder wie auch immer gearteten Veränderung entraten, was zu reizloser Eintönigkeit führen müßte. Lediglich die einmal gewählte Oktavengattung (*ἁρμονία*) soll nicht verlassen und der Rhythmos, dessen Funktion als männlich-befruchtendes und formendes Prinzip zu beachten bleibt, nicht gewechselt werden. Wir haben kein Recht, die Harmonia und den Rhythmos, wie sie hier in Rede stehen, mit der modernen Tonart einerseits und dem modernen Rhythmus, Takt, Zeitmaß anderseits gleichzustellen; das verbietet schon allein die Tatsache, daß von diesen Elementen niemals der Charakter einer neueren Komposition in einer mit den antiken Verhältnissen vergleichbaren Weise abhängt. Platon hat offenbar einen melodischen Ausdruck im Sinne, der sich in gewisser Beziehung mit dem gregorianischen Accentus, schon weniger mit dem modernen Rezitativ vergleichen läßt. Jedoch darf dieser Vergleich nicht den Blick trüben für den gewaltigen Unterschied, der dadurch bedingt wird, daß dieses platonische 'Rezitativ' streng an eine bestimmte Oktavengattung als Träger des Ethos gebunden ist und in der Rhythmik ein genauestens fixiertes Maß innezuhalten hat, wodurch es sich vom freischweifenden Sprechgesange der neueren Zeit ganz erheblich entfernt.

Der Sinn aller dieser so rigoros erscheinenden Vorschriften im System des platonischen Erziehungsstaates ist klar. Die musikalische Melodie dient gleichsam nur zur Verdeutlichung der Sprachmelodie, und diese liegt dem Vortrage eines pädagogisch, politisch und sittlich wertvollen Textes zugrunde; sobald Harmonia und Rhythmos der Melodie zum Ethos des Textes stimmen, mit ihm 'konsonieren', fällt die melodische Linie gewissermaßen automatisch richtig aus. Hiermit hängt auch die Anwendung der *μίμησις*, der 'Nachahmung', zusammen. Der mimetische Stil wird immer nur vorübergehend bedacht werden können, weil der Kaloskagathos im Grunde nur dasjenige nachzuahmen sich gedrungen fühlen, ja in der Lage sein wird, was zur Kalokagathia in einem inneren Verhältnisse steht[1]); infolgedessen wird der Musiker gar keine Gelegenheit haben, seinerseits mimetisch zu komponieren. Diese Art der Vertonung wird durch Platon sehr genau gekennzeichnet, nämlich gelegentlich seiner Charakterisierung der Wirkungen einer dauernden Anwendung der Mimesis.[2]) Sie führt zu wahlloser Nachahmung von Tönen, Lärm und Geräusch, wie sie hervorgerufen werden durch unterschiedliche Instrumente und Stimmen der belebten und unbelebten Natur. Platon schwebt hier etwas Ähnliches vor wie das bekannte Phänomen der Programmusik; sie also lehnt er ab, wenn auch mittelbar und nicht mit nackten Worten. Seine Gegengründe sind jedoch nicht etwa ästhetischer Art, sondern ethischer, staatsphilosophischer Natur. Also selbst dann, wenn Platons musische Theorien eine so weitgehende Spezialisierung erfahren wie in diesem Falle, ist ihre innige Verflechtung mit seiner staatlichen Erziehungslehre offenkundig. In willkürlicher Mimesis erblickt er 'eine Gefährdung des Prinzips', 'auf das er seinen

1) Staat III 396c—e. 2) aO. III 397a. b.

Staat und dessen Gerechtigkeit gestellt hatte: das Prinzip der besonderen Leistung ... eines jeden Bürgers. Jeder soll und darf ... nur *sein* Leben leben, nicht das eines Fremden'[1]), der Kaloskagathos *vermag* überhaupt nur im Sinne der Kalokagathia zu leben und zu schaffen, und hieraus ergibt sich das Gesetz des Wirkens auch für denjenigen, der die Kalokagathia zwar erstrebt, ihrer aber noch nicht völlig inne ist. Der Komponist, der alle möglichen Gegenstände der Natur nachahmt, betätigt sich letzten Endes nicht als Musiker, sondern — mit unzulänglichen Mitteln — als Maler. Er lebt nicht *sein* Leben.

In den 'Gesetzen'[2]) mißbilligt Platon ausdrücklich die Anwendung abstrakt künstlerischer Grundsätze und rein ästhetischer Maßstäbe im Musikunterrichte. Es ist ihm ein unerträglicher Gedanke, daß es blindem Zufall oder gar der Willkür des Lehrers überlassen bleiben könne, den Schüler auf diese Weise staatsbürgerliche Tugend oder aber ihr Gegenteil (*μοχθηρίαν*) zu lehren. Die Wirkung einer um ihrer selbst willen getriebenen Kunst scheint ihm nämlich nicht recht kontrollierbar noch berechenbar zu sein. Deshalb kann die musikalische Unterweisung auch nicht eine spezifische Begabung zur Voraussetzung haben. Die Musikerziehung ist daher obligatorisch[3]), und sie verleugnet den Grundsatz des Befähigungsnachweises so konsequent, daß sie weder den Unbegabten gestattet, ihr zu entgehen, noch den besonderen Talenten das Recht einräumt, sich besonders gründlich und lange auszubilden. Die Freiheit von Kunst und Künstlern ist hier in fast erschreckendem Grade eingeschränkt, aber diese Einschränkung läuft nicht auf eine glatte Verneinung hinaus, sondern auf eine Überordnung der staatlichen Belange über den künstlerischen Individualismus.[4]) Diese Grundsätze zeitigen natürlich einschneidende Folgen auch für die technische Gestaltung des Unterrichtes. Das Hauptinteresse beansprucht der Gesang. Eine schiefe Vorstellung wäre es freilich, wenn wir dabei an die 'Stimmbildung' denken, wie sie heute in unserer nördlicheren Zone üblich ist. Erstens erstrebt die moderne Gesangserziehung stets gewisse 'konzertreife' Ergebnisse; zweitens bedarf unsere Kehle (und Sprache) einer viel eindringlicheren Übung, um gesanglichen Ansprüchen zu genügen, als die Kehle des Südländers, besonders aber auch als die Sprache der Griechen, die schon von Hause aus gesanghaft ist. Völlig ausgeschaltet ist das Instrumentale aus der Musikerziehung jedoch nicht, das beweist schon der Titel des Musiklehrers: *κιθαριστής*. Im Unterricht wird also eine Kithara verwendet, und zwar zunächst in der Hand des Lehrers. Aber auch der Zögling soll sich mit den Grundelementen des Lyraspiels vertraut machen.[5]) Es ist klar, daß dem Singenden durch das Instrument die Intonierung erleichtert wird; an mehr denkt Platon sicherlich nicht.

---

1) J. Stenzel, Platon der Erzieher, S. 128. 2) II 656 c. d.

3) Gesetze VII 810 a. b.

4) Noch die aristotelischen Ziele für die musikalische Unterweisung sind geflissentlich so niedrig gesteckt, daß der typische Durchschnitt ihnen gerecht zu werden imstande ist: *τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον* sind die leitenden Gesichtspunkte für die Musikerziehung (Pol. VIII 7, 11).

5) Gesetze VII 809 c. e; 812 d.

Bei der Behandlung dieses Kapitels kommt die vielberegte Heterophonie zur Sprache. Der eine musiziert die Melodie, der andere begleitet. Die Begleitung vollzieht sich entweder im Einklang oder im Oktavabstand oder aber mittels melodischer Variation. Vom 'kontrapunktischen' Charakter dieser Variierung dürfen wir uns freilich keine phantastischen Vorstellungen machen. Es liegt in der Natur dieser Musikübung, noch mehr jedoch in der Veranlagung des Hellenen, daß diese Variation nicht notiert war, sondern improvisiert wurde, und wahrscheinlich spielte (oder sang) auch der Melodist, wenn es irgend anging, nicht von 'Noten', sondern nach Gedächtnis und Gehör bestimmte Weisen. Gilt es schon für das gesprochene Wort, daß im Sinne Platons das *Gedächtnis* 'mit dem Verstehen, der Aufnahme in den Zusammenhang der Seele, gleichbedeutend' ist[1]), so trifft das noch mehr für Gesang und Instrumentenspiel zu, und es entspricht übrigens auch neuzeitlichen musikerzieherischen Grundsätzen.

Platon gibt über die Methode des heterophonen Musizierens nähere Auskünfte. Das Zusammenwirken ist 'symphonisch' oder 'antiphonisch'. Es liegt kein Grund vor, mit R. Westphal[2]) an Stelle von 'antiphonisch' den Begriff 'diaphonisch' zu konjizieren, denn jene beiden Termini erschöpfen zwar nicht alle Möglichkeiten des von Platon gemeinten heterophonen Musizierens, sie deuten jedoch, weit entfernt, in ihrem Sinne identisch zu sein, auf zwei wesentliche Arten der Heterophonie hin: das echte unisone Spiel und das in Oktavabstand sich vollziehende, das wir Heutigen ebenso nachlässig wie falsch zuweilen als unison bezeichnen. Das antiphonische Musizieren ist zwar nicht diaphonisch, wohl aber heterophonisch, und hierauf kommt es an. In der Zusammenfügung hoher und tiefer, männlicher und knabenhafter Stimmen, die 'dasselbe' singen, und ebenso in der Begleitung in Oktavabstand erkennt das sensible Ohr und die empfindliche Seele des Hellenen bereits einen phonischen Dualismus. Die heterophone *κροῦσις* beschränkt sich jedoch nicht auf ihn. Indem sogar Platon, und das will viel heißen, gewisse Ansätze zu echter Stimmigkeit erörtert, verläßt er die Sphäre einer laienhaften Gebrauchsmusik und streift die Kreise des im engeren Sinne Künstlerischen und Fachmusikalischen, ohne allerdings das Tor zur Virtuosität zu öffnen, die er im Rahmen der staatsbürgerlichen Erziehung, ebenso wie nach ihm Aristoteles, grundsätzlich ablehnt.[3]) Jenes Musizieren in Oktaven wird durch den Ausdruck *ὀξύτητα βαρύτητι* mit erfaßt, und die spezielle Heterophonie umfaßt die Verbindung kleiner und großer Intervalle (*πυκνότητα μανότητι*), sowie die gleichzeitige Verwendung eines schnelleren und eines langsameren Zeitmaßes (*τάχος βραδυτῆτι*). Für beide heterophonen Setzarten haben wir keine antiken Beispiele zur Hand; der musikalischen Ethnographie danken wir jedoch die Kenntnis einer

1) J. Stenzel aO. 127.

2) Aristoxenos von Tarent, Melik und Rhythmik des klassischen Hellenentums I, LXXVIff., LXXXII (Leipzig 1883).

3) Platon erkennt sehr richtig, daß die Beziehungsetzung zu Ethos, Politik und Staat in der Gesangsmusik ungleich einfacher und unmittelbarer ist als in der Instrumentalmusik; die Beschäftigung mit dieser verleitet viel eher zu Fachlichkeit, virtuosem Ehrgeiz und zu einer Einstellung im Sinne des l'art pour l'art. So ist es gemeint, wenn Platon den apollinischen Instrumenten den unbedingten Vorrang vor denen des Marsyas zuerkennt.

Art heutigen mehrstimmigen Musizierens außerhalb Europas, die uns vergleichbare Proben bietet[1]):



Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis diese musikalische Unterweisung zum platonischen Staatsgedanken steht. Es sei zunächst an den berühmten Ausspruch Platons erinnert, daß es so lange mit den Übelständen innerhalb der Staaten und des menschlichen Geschlechtes kein Aufhören sein werde, solange in den Staaten die Philosophen nicht zu Königen oder die zur Zeit als Könige und Machthaber Geltenden nicht zu vollbürtigen und brauchbaren Philosophen würden; solange also nicht die staatliche Macht und die wahre Weisheit gleichbedeutend seien und all die vielen, die Macht und Weisheit auf getrennten Wegen zu erreichen suchten, gewaltsam von der Mitwirkung am Staatsleben ausgeschlossen würden.[2]) Die Musik aber, unter Einschluß der Dichtkunst und als geistige Schwester der Gymnastik, steht zur Philosophie in propädeutischem Verhältnis, und zwar dank Entscheidung der Gottheit.[3]) Ziel des Musikunterrichtes ist ja auch nicht Könnertum, sondern Kennerschaft; den die Tonkunst praktisch Ausübenden (*τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις ξυνιστάντα*) schätzt Platon daher auch folgerichtigerweise wesentlich geringer ein als den über dem Handwerklichen stehenden Kenner.[4]) Der hellenische Bürger, der später, zwischen dem 30. und 60. Lebensjahre, als Laiensänger im dritten und letzten Chore mitwirkt, soll alsdann in der Lage sein, Gegenstand, Art und Weise der Mimesis zu beurteilen. Diese Fähigkeit zum Urteil, zur Entscheidung über das ethisch Zulässige und Wünschenswerte, stellt den Griechen nach platonischer Ansicht über den komponierenden Fachmusiker, der sich in erster Linie um die Technik müht.[5]) Diese Chöre, je drei für die Männer und Frauen der verschiedenen Lebensstufen, nehmen im übrigen innerhalb des Organismus des platonischen Erziehungsstaates eine hochwichtige Stellung ein. C. Ritter[6]) erblickt in ihnen 'geradezu eine Ergänzung und Fortsetzung der Schule, von der sie sich dadurch unterscheiden, daß dort Fremd-

---

1) Die Notenbeispiele stammen aus R. Lachmanns 'Musik der außereuropäischen Natur- und Kulturvölker', Potsdam 1929 (in E. Bückens Handb. der Musikwissensch.), S. 20, 22.

2) Staat V 473d.

3) Vgl. insbesondere den Staat III 411e: *δύο τέχνα θεὸν . . . δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον.* Vgl. auch die noch ungleich schärfere Formulierung des Stoikers Kleanthes bei Philodemos von Gadara (Über die Musik [J. Kemke] 98, 28, 16ff.), daß die Musik viel überzeugender als die Philosophie der Größe göttlichen Wesens gerecht zu werden vermöge, und zwar mit Hilfe der Versmaße, der Melodien und der Rhythmen.

4) aO. 412a. 5) U. v. Wilamowitz, Platon II 309.

6) 'Platon' II 674, München 1923.

linge als besoldete Lehrer nur die unentbehrlichen Grundlagen des Wissens und technische Fertigkeiten mitteilen, während hier nur Bürger oder Bürgerskinder sich versammeln, um in freier Weise geistige Interessen zu pflegen'. Diese antike 'Fortbildungsschule' aber ist erbaut auf musikalischer Grundlage! Jenem 'Kenner' im platonischen Sinne fällt die Aufgabe zu, musische und gymnastische Bildung miteinander in Einklang zu bringen. Zum wahren Staatsmanne aber, zum königlichen Philosophen, eignet sich nicht der einseitig geistig-musisch oder einseitig körperlich-sportlich Ausgebildete, auch noch nicht einmal der in beiden Richtungen Geschulte und Bewährte, sondern allein derjenige, der sowohl bildungsmäßig wie charakterlich befähigt ist, auch in der staatlichen Gemeinschaft die Harmonie zwischen beiden Lebensmächten, wann es nötig ist, immer wieder herzustellen.

Platon macht nicht allein etwaige unheilvolle Wirkungen staatsmännischer Tätigkeit von der musischen Einstellung mit abhängig, er geht außerdem bei seiner genetischen Erklärung der Entstehung des fehlerhaften staatsmännischen Typus zurück auf astronomisch-astrologische und mathematisch-musikalische Verhältnisse.[1]) Er setzt eine Beziehung gewisser verwickelter Zahlen[2]) mit ziffernmäßigen musikalischen und menschlichen Verhältnissen voraus. Aus der Verkennung dieser Beziehung durch die Staatsmänner ergibt sich eine ganze Kette unerwünschter und schädlicher Wirkungen. Die Jünglinge und Jungfrauen werden zu unglücklicher Sternenstunde zusammengegeben; die aus solcher Vereinigung hervorgehenden Kinder gedeihen nicht, ihnen mangelt es an körperlichem Wuchse, geistiger Begabung und Lebensglück. Es wird nicht zu umgehen sein, daß auch von diesen körperlich, geistig und seelisch Unzulänglichen späterhin einige zu höheren Staatsämtern aufrücken. Ihre Amtsführung wird notgedrungen, schicksalhaft den musischen Erfordernissen nicht gerecht werden. Wichtig für Platons Bewertung des Musisch-Musikalischen ist seine Folgerung, daß diese Staatsbeamten auch für die körperliche Erziehung kein volles und jedenfalls nicht das qualitativ richtige Verständnis aufbringen werden. Die unter diesen Umständen heranwachsende Generation wird noch tiefer in die Sphäre des Unmusischen hinabsinken, und zwar wird sie sich infolge der Vernachlässigung gerade auch der Leibesübungen dem Musischen immer mehr entfremden. Diese Entfremdung zeitigt ihre üblen Folgen nicht bloß auf geistigem, sondern auch auf sozialem und politischem Gebiete, denn die sich ergebende allgemeine kulturelle Verwirrung wird Ungleichheit und Mangel an Harmonie, diese wiederum werden Krieg und Feindseligkeit erzeugen. Die innerpolitische Metabasis ist die notwendige Folge. Es ist bemerkenswert, daß Platon diese weitgehenden politischen Konsequenzen zieht, gleichviel ob er die Ursache in der Abwendung vom Musischen, oder aber nur in der der Neuerungssucht des großen Publikums entgegenkommenden Haltung der Musiker erblickt, also in jenem musikalischen Modernismus, wie er zu

1) Staat VIII 546f.

2) Die dunkle Stelle aO. 546b—d ist Gegenstand sehr verschiedener Deutungen gewesen, denen hier keine neue hinzugefügt werden soll. Nur auf das unbezweifelbar Feststehende wird Bezug genommen.

seiner Zeit fühlbar Raum gewann. Man solle sich davor in Acht nehmen, meint er[1]), eine neue Art musikalischer Kunst für die jetzige einzutauschen, weil man sich sonst auf der ganzen Linie in Gefahr begebe, denn nirgends würden die musikalischen Weisen erschüttert ohne gleichzeitige Erschütterung der wichtigsten Staatsgesetze. Damit wird die Musenkunst, das heißt die organische Verbindung von Musik, Dichtung und Reigentanz, und die ihr zugrundeliegende musische Gesinnung zu einer wichtigen Staatsgrundlage, zu einem Fundamente des platonischen Erziehungsstaates.

Platon unterscheidet zwischen dem, was wir als körperliche Ertüchtigung bezeichnen, und einem blinden Muskeltraining; er spricht von einer Vernachlässigung der körperlichen Erziehung, nicht von ihrer völligen Ausschaltung durch die amusischen Staatsbeamten. Diese Vernachlässigung ist nicht quantitativ-materieller, vielmehr geistig-qualitativer Art. Der platonische Gedankengang ist folgender. Die Staatsmänner, auf deren amusische Haltung der Umsturz zurückzuführen ist, verweigern im neuen Staate dem Musischen jede Stätte. Infolgedessen sind sie gar nicht in der Lage, der gymnastischen Erziehung diejenige Bedeutung einzuräumen, die sich im Idealstaate allein aus der richtigen Einstellung gegenüber dem musischen Prinzip ergibt. Deswegen sind sie jedoch nicht etwa auf eine radikale Ausrottung sportlicher Betätigung bedacht, im Gegenteil. Bei ihrer aufs Gewalttätige und Kriegerische gerichteten Einstellung muß ihnen an körperlicher Schulung viel gelegen sein. Irrtum und Fehler beruhen also nicht darauf, daß sie die Gymnastik ablehnen, sondern daß sie sie falsch einordnen in den staatlichen Organismus. Nur im Lichtstrahle des Musischen übt die körperliche Erziehung ihre segensreichen Kräfte voll aus.

Wenn Platon einen ursächlichen Zusammenhang zwischen musischen und staatlichen Erschütterungen behauptet, ist es vom musikalischen Standpunkte aus notwendig, die Formulierung des betreffenden Satzes zu beachten. Es ist nicht von den Interessen oder den Grundlagen des Staatswesens die Rede, sondern von seinen *Gesetzen*. Die Gesetze aber, die Nomoi, haben für den musikalischen Griechen und damit für den Musikhistoriker einen besonderen Beigeschmack. Der *Nomos* hat in der griechischen Musikgeschichte eine wichtige Rolle gespielt, die bis zum heutigen Tage noch nicht völlig geklärt ist. Jedenfalls darf die Interpretierung Platons bei der Behandlung dieser Frage nicht versäumt werden, und umgekehrt finden die platonischen Musikanschauungen bei Erkenntnis seines Verhältnisses zum Nomos eine neue Beleuchtung. Platon fordert, daß die musikalischen Weisen zu 'Gesetzen' werden, daß die seit alters 'Nomoi' genannten Melodien ihrem Namen Ehre machen und echte Gesetzeskraft erlangen.[2]) Hier ist zu berücksichtigen, daß die staatliche Satzung im platonischen Erziehungsstaate eine beherrschende Stellung einnimmt, denn 'der *νόμος*, der als Herr der Gesellschaft anerkannte *λογισμός*, läßt den Menschen zeitlebens nicht frei'.[3]) Schärfer vermag die Verbindung von Musik und Staat nicht formuliert zu werden. Platons Neigung zu Wortspiel und Etymologie hat an dieser Formulierung natürlich ihren Anteil;

1) Staat IV 424c. 2) Gesetze VII 799e. 3) U. v. Wilamowitz, Platon II 305.

deshalb ist es ihm jedoch nicht minder ernst mit der Zusammenstellung von Staatsgesetz und Staatsmelodie, Volkssatzung und Volksweise. Für seine Denkart muß die Rechtssatzung bodenständigen, volksbürtigen Charakter, dadurch die ethische Überzeugungskraft einer kunst- und zweckvoll geformten Tonfolge haben, und dem 'Liede' muß umgekehrt die verbindliche Kraft des juristischen Gesetzes eigen sein. 'Es soll wahr werden, was die Sprache vordeutete, indem sie die «Weise» der Kitharodie *νόμος* nannte. Was von den Wissenden als Gesetz aufgestellt wird, gilt unverbrüchlich für immer.'[1]) Dieser Gedankengang hat sich im Verlaufe der griechischen Musikgeschichte wiederholt ausgeprägt. Die im Jahre 586 durch Sakadas, den Sieger im pythischen Agon, musikalisch zum Typus gestaltete Nationalsage vom Siege Apollons über Python war gleichbedeutend mit der Verherrlichung des über das Barbarische triumphierenden Hellenentums, und die terpandrischen Nomoi hatten episch-heroischen[2]), feierlich-frommen, sakralen Charakter, sie sind geheiligter Bestandteil bei den Festen der dorischen Gemeinde. Die Form der musikalischen Versinnlichung dieses ethisch und kultisch bedeutsamen mythischen Geistesgutes mußte im Bewußtsein des griechischen Volkes, besonders aber in der Vorstellungswelt der Kaloikagathoi, unverbrüchlich heilig sein wie verbindliches Gesetz. 'Die apollinische Musik, wie sie von Delphi aus geordnet war, hing namentlich in Sparta mit den Gesetzen des Staates und der religiösen Rechtgläubigkeit . . . eng zusammen . . . Man war hier strenger und empfindlicher als in den wichtigsten Staatsgrundgesetzen.'[3]) Die zu Platons Zeit sich lockernde politische Zucht mußte in der großen Menge eine Auflehnung gegen 'das Unbequeme der überlieferten Satzungen' gerade auch auf musikalischem Gebiete im Gefolge haben.[4]) Die Besten aber der Nation lernten jetzt erst die ganze Bedeutung der alten geregelten Musikpflege für das Gemeinwohl richtig einschätzen. Platon ist gewissermaßen der Sprecher dieser Besten, wenn er in den 'Gesetzen' die Meinung verficht, daß die musikalischen Weisen zu *νόμοι* werden müßten, und schließlich in aller Form eine Reihe von *νόμοι μουσικῆς* verkündet.[5]) Auf technische und formale Einzelheiten gehen diese Musikgesetze nicht ein, und uns interessieren weniger ihre zuweilen recht verzwickten und ertüftelten Details, als vielmehr ihre Gesamttendenz, die in dem Grundsatz zum Ausdruck kommt, daß der schöpferische Musiker keinesfalls gegen die staatlichen Gesetze und die Gerechtigkeit, noch gegen das Schöne und Gute verstoßen dürfe.[6]) Derartige Gesetzesverletzungen beging z. B. Platons Zeitgenosse Timotheos von Milet, der die Geschmacklosigkeit hatte, Semeles Geburtswehen auf dem Aulos wiederzugeben, und der mit ebenso untauglichen Mitteln einen Seesturm musikalisch zu

---

1) U. v. Wilamowitz aO. II 309.

2) Otto Crusius, Wochenschr. f. klass. Philol. IV 1887, S. 1389, betont, daß Terpanders Nomoi wahrscheinlich aus 'blanken Hexametern' bestanden.

3) Ernst Curtius, Griechische Geschichte, 4. Aufl., III 82f.

4) E. Curtius, aO. III 81. 5) Gesetze VII 801f.

6) aO. VII 801 c. d. Es ist zu beachten, daß Platon hier, der Exaktheit der Terminologie zuliebe, die Staatsgesetze von den Musikgesetzen dadurch unterscheidet, daß er diese als *νόμοι* (*μουσικῆς*) und jene als *νόμιμα* (*τὰ τῆς πόλεως*) bezeichnet.

malen versuchte.[1]) Der Unterschied zwischen dieser Neuen Musik und der Programmusik des Sakadas besteht nicht so sehr in der Größe und Kühnheit des künstlerischen Vorwurfs, als vielmehr darin, daß sich die Musik der vergangenen Zeit in bewußter Pietät und aufrichtigem Gesetzesgehorsam an das Ethos der Göttersage, der homerischen Mythologie, der Staatsreligion, der Götter als Hüter der sittlichen Weltordnung anschloß und daß sie in diesem Sinne wirklich eine 'nomische' Kunst war, während die Neue Musik auf raffinierte und pikante Wirkungen ausging, die musikalisch-technisch teilweise ungemein beachtlich waren und musikgeschichtlich wichtig geworden sind, die jedoch allzusehr dem vergänglichen Zeitgeschmack eines sensationslüsternen Publikums angepaßt und der hellenischen Rassenseele so fremd wie möglich waren.

Man kann die Frage aufwerfen, ob Platons Gegnerschaft gegen das Neutönertum, das in seiner Zeit u. a. durch Phrynis von Mitylene, Philoxenos aus Kithera und Timotheos von Milet repräsentiert wurde, eine historisch greifbare Berechtigung habe. Diese Frage kann bejaht und verneint werden. Die Neuerer haben zweifellos die Kompositionsmittel vervollkommnet und die Aufführungspraxis ausgestaltet. Wenn sie auf gewisse handfeste Effekte aus sind, zeigt sich darin doch auch eine löbliche volkstümliche, um nicht zu sagen soziale Einstellung.[2]) Sie haben, alles in allem, der antiken Musik in steigendem Grade einen der späteren Tonkunst ähnlichen Charakter gegeben. Das *kann* man als Fortschritt buchen. Dieser artistische Fortschritt ist es ja aber gerade, von dem Platon nichts wissen will, und zwar aus guten Gründen. Phrynis, Philoxenos, Timotheos und Genossen dachten nicht daran, das Publikum zu sich heraufzuziehen, sie kamen ihm vielmehr auf halbem Wege entgegen. Ihre Musik hatte kein pädagogisches Ethos mehr, und ihr fehlte auch das veredelnde Streben als solches. Platon hätte sich selbst verleugnet, wenn er hier mitgemacht hätte. Bekanntlich hatte das Neutönertum auch andere Gegner, es hatte Widersacher, die von völlig anderen Voraussetzungen ausgingen als Platon, aber zu ähnlichen Ergebnissen kamen. Wenn der Musikhistoriker z. B. vernimmt, wie die Komödiendichter in schärfster Weise Front machen gegen die Auswüchse der 'Zukunftsmusik', fühlt er sich erinnert an gewisse satirisch-parodistische Gegenwirkungen, die von der opera buffa, opéra comique, der beggars opera und dem deutschen Singspiele gegen die entartende italienische Oper des XVIII. Jahrh. ausgingen. Peinliche Kennzeichen starrer Rückschrittlichkeit und einer bedenklichen Vergreisung tragen Platons musische Forderungen doch nur in den 'Gesetzen', die sich auch hierin als Alterswerk erweisen. Der Forderung nach unentwegter Beibehaltung der gleichen Gesänge möglichst durch Jahrhunderte, wenn nicht gar Jahrtausende hindurch könnte eine tiefere Berechtigung nicht abzustreiten sein, insofern es sich um nomisch-volkstümliche Melodien handelt, die dem Staate als kultischer Gemeinschaft, dem erzieherischen Hochziele

---

1) Gelehrtengastmahl des Athenaios VIII 338 b.

2) Das kommt sogar bei Plutarch zum Ausdruck, der gewiß kein Freund der modernen Bestrebungen ist und ihren Vertretern einen Hieb versetzen will, wenn er (De mus. c. 12) ihren Stil τὸν φιλάνθρωπον τρόπον nennt; trotzdem scheint mir in dieser Formulierung eine, wenn auch unbewußte und widerwillige Anerkennung zu liegen.

des Staatsphilosophen, die musikalische Weihe geben. Denken wir an das deutsche Volksliedgut des XIV. bis XVI. Jahrh., mit dem wir die 'ewigen Lieder' Platons vielleicht entfernt vergleichen dürfen. Es hat bis in unsere Zeit hinein stets gut um die deutsche Musik gestanden, wenn der innere Zusammenhang mit jenem alten Melodienbestand gewahrt wurde, das gilt für Bruckner wie für Brahms, für Hans Pfitzner wie für Heinrich Kaminski. Wenn jedoch das Virtuos-Artistische und Mechanisch-Motorische unter Verleugnung des Volksliedhaften die Oberhand gewann, drohte auch unsere Musik im Ungeistigen, wie die antike im Unethischen, stecken zu bleiben. Die musikalische Jugendbewegung, die Vorbereiterin mancher wichtiger Regungen der neuesten Zeit, wurde hier Gegengewicht, beachtlicherweise auch aus einem lebendigen *Ethos* heraus.[1]) Gewiß mutet uns das Verbot aller reinen Instrumentalmusik und die ausschließliche Anerkennung der Gesangsmusik oder gar nur des Chorgesangs engherzig an, aber wir müssen, um hier gerecht zu urteilen, die Verflechtung aller musikalischen Erscheinungen mit religiösen, kultischen, ethischen, erzieherischen, politischen Gegebenheiten und die Verankerung der antiken Musik im geheiligten Mythos der Nation berücksichtigen. Schließlich dürfen wir auch nicht auf platonisches Konto allein buchen, was zur Musikauffassung des Altertums überhaupt gehört. Platon rügt es[2]), daß die schaffenden Künstler den Rhythmus und die Tanzgebärden vom Gesange trennen, indem sie schlichte Prosa in die Verse einfügen, ja daß sie sogar den Gesang und den Rhythmus von jeglichem Texte entblößen und sich auf bloßes Instrumentalspiel beschränken. Er tadelt das, weil es auf diese Weise ungemein erschwert werde, die *Bedeutung* der textlosen Rhythmen und Melodien zu erkennen. Neuere Musiker und ein neueres Publikum haben, als sie die Programmusik ausgestalteten und ihr zujubelten, sich auf ihre Weise das platonische Argument zu eigen gemacht, ohne die dahinter wirksamen ethisch-politischen Beweggründe zu teilen, dank denen die Anschauungen Platons erst ihre tiefere Begründung erfahren.

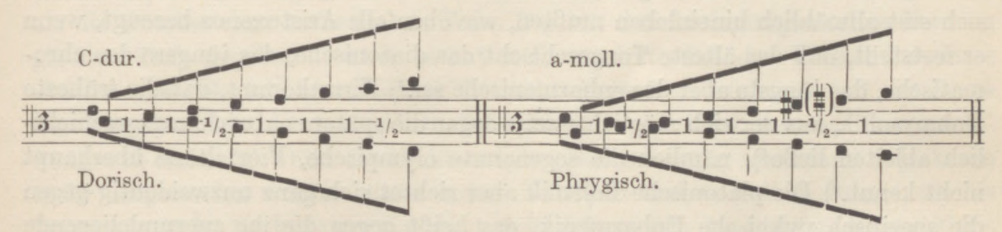
Die Gesprächführenden des 'Staates' nennen sich selbst *διακαθαίροντες*, sie wollen gründlich reinigen, wollen aufräumen mit *allen* Auswüchsen und Schädlichkeiten; daß bei dieser Gelegenheit auf einem Sondergebiete, dem musischen, auch einmal das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, erscheint erklärlich. Trotzdem mutet vieles gerade spezifisch Musikhafte, auch wenn dabei ziemlich energisch 'reinegemacht' wird, recht gesund an. Es sei an Platons Äußerungen über die Oktavengattungen[3]), die Oktavreihenbegrenzung[4]) und das Vierteltonproblem[5]) erinnert. Den Musikhistoriker interessiert nicht so sehr Platons Beschreibung des Ethos seiner beiden Lieblingstonfolgen Dorisch und Phrygisch, als vielmehr die in mehr als einer Beziehung merkwürdige und bedeutsame Wahl. Über die in jeder Hinsicht zentrale Bedeutung des Dorischen sind heutzutage die Akten ja längst geschlossen, die Bevorzugung jedoch des Phrygischen steht im Widerspruch zu

1) 'Wir sehen ja auch in mancher Richtung der heutigen musikalischen Jugendbewegung eine wahrscheinlich ganz unbewußte Wiederaufnahme platonischer Prinzipien', schrieb J. Stenzel 1928 (aO. 133).

2) Gesetze II 669d. e. 3) Staat III 399a—c. 4) aO. IV 443c—e.

5) aO. VII 531a—b.

gewissen Quellen[1]), und Aristoteles hat dieses Thema sogar zum Anlaß einer Polemik gegen Platon genommen[2]). Trotzdem ist die Beschränkung auf das Dorische *und Phrygische*, die als solche vortrefflich zu der ausgeprägten musikalischen Genügsamkeit Platons paßt, einigermaßen einleuchtend. Auch für das moderne Ohr ist der Eindruck dieser beiden Tonreihen polar verschieden, ihre Fähigkeit zu gegenseitiger Ergänzung also groß, und die Tilgung der zahllosen anderen Oktavengattungen kommt in der Tat einer begrüßenswerten Reinigung und Entwirrung gleich. Gewiß besteht keinerlei wirkliche Verwandtschaft zwischen den antiken Harmoniai und der so überaus sinnvollen Zweigeschlechtigkeit der neueren Tonarten; trotzdem fühlt man sich durch die dorisch-phrygische Paarigkeit an den modernen Dur-moll-Dualismus erinnert. Da nämlich der fallenden griechischen Melodik die steigende moderne Tonfolge entspricht, ergibt sich dieses Bild:



Ebenso sinnvoll ist die platonische Theorie über die Oktavreihenbegrenzung. Die enge Beziehungsetzung zur Idee der Dikaiosyne als der Quelle der idealen Staatsinstitutionen ist zu beachten. Wie sich die drei Kardinaltugenden in der einen Dikaiosyne als der Verkörperung ihrer aller zusammenfinden, so gilt es auch, die drei in ihrer Funktion reinlich getrennten Seelenteile zusammenzufügen, *und zwar nach musikalischem Vorbilde*, nämlich wie die drei Grenzpunkte einer Harmonia, das heißt den untersten (*νήτη*), obersten (*ὑπάτη*) und mittleren (*μέση*), sowie alles, was gegebenenfalls noch zwischen diesen Tönen liegt. Die Töne *e'*, *e* und *a* gelten Platon also als Beispiel dafür, daß unter allen Umständen sich aus der Vielheit eine höhere Einheit ergeben könne und müsse. Die höhere *musikalische* Einheit, auf die er vergleichsweise abzielt, ist mitnichten eine harmonisch-akkordische, wie man voreilig wähnen könnte, denn er bezieht die dazwischenliegenden Töne (allerdings in zweiter Linie) mit ein: *d'*, *c'*, *h*, *g*, *f*: jene Einheit ist eine melodische, und zwar wiederum diejenige des Dorischen. Das Neue liegt in dem ingeniösen Versuche, diese horizontale Tonreihung durch drei 'Pfeilertöne' zu stützen und zu ordnen. Wir haben eine Art antiker 'Reperkussionstöne' vor uns. Der Grundsatz des *διακαθαίρειν* hat sich jedenfalls auch in diesem Falle glänzend bewährt.

Nicht viel anders verhält es sich mit Platons Stellung zum Vierteltonproblem. Ebensowenig wie er sich gegen die empirisch-sensualistische Methode als solche

1) Als 'barbarische' Tonreihe stand das Phrygische vielfach in übelm Geruche, und die Antipathie gegen alle ungriechischen Skalen hatte eine mehr folgerichtige als musikalisch haltbare Sympathie für die 'rein nationalen' Harmoniai zum Ergebnis; vgl. Heraclides Ponticus b. Athenaios XIV 624c.

2) Pol. VIII 7 § 8.

wendet[1]), verwirft er das pythagoreisch-kanonische Prinzip schlechthin. Was er kritisiert, ist die einseitige Anwendung bzw. Überspitzung. Das οὖς will er durch den νοῦς ergänzt wissen. Hier richtet sich die Spitze gegen jene Musiker, die, der astronomischen Arbeitsmethode hörig, weder das Ethische noch das Ästhetische, sondern allein das Physikalische berücksichtigen, einzig auf ihre exakten Messungen schwören, sich mit ihrem ewigen Schrauben an den Wirbeln und Zerren an den Saiten lächerlich machen, um gewisse Verdichtungen, die enharmonischen Pykna oder gar noch engere Intervalle, zu unterscheiden und festzulegen. Die gewisse Zurückhaltung, die sich in der platonischen Bewertung der Enharmonik ausspricht, ist sogar ihrem begeisterten Lobredner Aristoxenos[2]) nicht völlig fremd, wenn dieser die ununterbrochene Aufeinanderfolge kleinster Intervalle als Grundlage der Oktavreihen ablehnt.[3]) Man kann es Platon nachfühlen, wenn er nur mit Vorsicht an ein Problem herangeht, in welches auch die griechischen Fachmusiker sich erst allmählich hineinleben mußten, wie ebenfalls Aristoxenos bezeugt, wenn er feststellt, daß das älteste Tongeschlecht das diatonische, das jüngere das chromatische, das jüngste aber das enharmonische sei.[4]) Hinzukommt, daß die früheste Enharmonik, aus der sich möglicherweise sogar die spätere entwicklungsgeschichtlich ableiten ließe[5]), nämlich die sogenannte olympische, Vierteltöne überhaupt nicht kennt.[6]) Die platonische Polemik aber richtet sich ganz unzweideutig gegen die spezifisch pyknische Enharmonik, das heißt gegen die ihr zugrundeliegende Vierteltonteilung, und auch nur gegen ihre übertriebene und einseitige Anwendung. Enharmonische Bildungen olympischer Art werden von der Kritik der *διακαθαίροντες* überhaupt nicht betroffen. In diesem Falle bleibt der freien künstlerischen Betätigung also noch ein verhältnismäßig breiter Spielraum.

Als sich in der antiken Musik jener Geist fühlbar macht, den Platon bekämpft, als sich die von ihm mit Mißtrauen verfolgte Wendung zum Virtuosen, zum Berufsmusikertum, zum Gilde- und Zunftmäßigen anbahnt, die Einzelkünste sich emanzipieren und demzufolge die Musik sich aus dem Verbande des hellenischen 'Gesamtkunstwerks' loslöst, war bekanntlich mit dem Ende des peloponnesischen Krieges das Geschick Athens besiegelt, und in der Folgezeit wurde Hellas' politische Macht vollends vernichtet. Im Sinne platonischer Anschauung war die Emanzipierung der Künste und ihre Befreiung von ethisch-politischen Bindungen sehr teuer erkauft, und jedenfalls hat Platon insofern recht behalten, als die schwere politische Erschütterung des Staates von umsturzähnlichen Veränderungen innerhalb des Musischen begleitet war.

1) Vgl. C. Ritter aO. II 389f. und P. Natorp das. Anm. 1.

2) Plutarch, De musica c. 38.

3) R. Westphal, Aristoxenos II (F. Saran 1893), 53.

4) Westphal, aO. II 18 f.; vgl. auch Plutarch, De mus. c. 20.

5) W. Vetter in Pauly-Wissowas Realenzykl. d. klass. Altertumsw., Neue Bearbeitung, XVI 1, S. 850.

6) Aristoxenos bei Plutarch, De mus. c. 11.

WILLIAM SHAKESPEARE

Von Friedrich Knorr

Wer zur Shakespearefrage das Wort ergreift, betritt einen heißumstrittenen Boden. Gibt es doch kaum einen Dichter, über den die Anschauungen seiner Interpreten so auseinandergehen, wie diesen geheimnisvollen Briten. Und doch ist, zumal in Deutschland, seit den Tagen Herders die Auslegung seines Werkes als eine große Aufgabe empfunden worden, die nicht nur den Freunden der Dichtung gestellt ist, sondern allen denen, die von den tiefen Rätseln des Daseins bewegt sind. So ist gerade in unserer deutschen Geistesgeschichte das Bewußtsein immer lebendig geblieben, daß das Werk Shakespeares sich in den engen Rahmen des landläufigen Kunstbegriffs nicht einfügt, sondern daß hier mehr in Frage steht als die Gesetze einer ästhetischen Welt. Das hat den Auslegungen seiner Dramen größere Tiefe gegeben — aber es hat auch bewirkt, daß das Verständnis ihrer dichterischen Gestalt hinter dieser Betrachtungsweise zurücktrat und die Frage der künstlerischen Einheit seiner Schöpfungen und ihres inneren Zusammenhanges in einem Weltbild des Dichters keine Beantwortung mehr fand — ja kaum mehr aufgeworfen wurde. Dieser innere Zwiespalt trat vor allem zutage, als die pragmatistische Methode der eigentlichen Philologie sich des Dichters bemächtigte. Unter ihren Händen entwich der Geist des großen Schöpfers vollends, und seine Werke wurden zum Objekt einer Wissenschaft, die sich zwar redlich um sie mühte, aber dem sie tragenden Leben ferner blieb als alle seine Interpreten zuvor. Diese Lage hat die Shakespeareforschung im Tatsachenmaterial fast völlig ersticken lassen — aber aller 'Fortschritt' hat sie doch niemals von dem schlechten Gewissen befreit, daß sie dem *Dichter* alles schuldig blieb.

Die folgenden Darlegungen machen den Versuch, gerade von einem Verständnis des *Dichters* her dem Geheimnis seines Schaffens nahezukommen. Sie gehen davon aus, daß in den verschiedenen Werken Shakespeares ein innerer Zusammenhang bestehen muß, auch wenn sie von widersprüchlichster Eigenart zu sein scheinen. Dieser Zusammenhang deutet auf einen einheitlichen Geist in ihrer Tiefe und auf eine gemeinsame Wurzel der verschiedenen Stücke. Eine solche muß bei einem Dichter von der Größe Shakespeares auch dann angenommen werden, wenn feststeht, daß er reichliche Quellen benützt hat und in der Behandlung vieler Fragen auf den Schultern seiner Vorgänger steht. In der Erhellung dieser Zusammenhänge suchen wir den Dichter Shakespeare auf, und dieser Weg scheint uns dann gerechtfertigt, wenn er wirklich in die Tiefe seines Schaffens führende Einsichten vermittelt, ohne mit den tatsächlich wesentlichen Ergebnissen der pragmatischen Forschung in Widersprüche zu geraten — ja er erscheint uns besonders fruchtbar, wenn er dieser nicht nur den Raum, den sie beanspruchen darf, läßt, sondern ihr zugleich Anregungen gibt und einen festen Ort im Ganzen einer wirklichen Auslegung der Dichtung.

Die Hauptschwierigkeit, auf die derartige Untersuchungen heute stoßen, ist ja die Tatsache, daß wir keinen verbindlichen Begriff der dramatischen Dichtung

haben. Es herrscht hier eine schlechterdings vollkommene Unklarheit. Was wir aber wieder besitzen, ist eine tiefe innere Erregung von den großen Fragen der Existenz her und ein Wille zur Ordnung unseres Daseins gerade aus diesen Tiefen. Von hier aus muß dem Wesen des Dichterischen aufs neue nachgegangen werden, denn es hat hier zweifellos seine Wurzeln. Die Beschäftigung mit den großen Dichtern unter diesen Gesichtspunkten verfolgt also immer das doppelte Ziel: die Auslegung ihres Werkes zu fördern, und Licht zu bringen in ihr Wesen und ihren Auftrag selbst.

Das erschwert die Gedankengänge — aber es ist der einzig mögliche Weg. Der Mangel an Raum verbietet uns eingehende Analysen der einzelnen Dramen. Wir müssen uns überall nur mit den größten Überblicken begnügen. Das gleiche gilt von den Ausführungen im einzelnen. Es kommt uns zunächst nur darauf an, große Zusammenhänge zu geben und die Betrachtung anzuregen. Die eindringende Erörterung von Einzelfragen muß späteren Gelegenheiten vorbehalten bleiben.

Über eine Tatsache besteht zunächst unter allen Shakespearekennern Einigkeit. Shakespeare ist kein Dichter einer einzelnen Leidenschaft oder eines einzelnen Triebes, sei es nun die Liebe oder der Haß, die Verzweiflung oder die Schwermut, die Treue oder der Ehrgeiz. Man kann in der Fülle seiner Werke alle Leidenschaften und Triebe antreffen, und er hat im Grunde keine von ihnen gezeichnet, ohne irgendwo mit der gleichen Meisterschaft ihr Widerspiel zu geben. Auch hat er an keiner Stelle sich ausdrücklich darüber ausgelassen, daß er irgendeine dieser großen Triebkräfte des Menschenlebens höher bewerte als die anderen, irgendeiner den Vorrang vor der anderen verleihe. Sie stehen sich in seiner dramatischen Welt gegenüber mit der Selbstverständlichkeit, mit der sie im Leben selbst begegnen. Schon hier deutet sich an, wie er sich über das Lebendige erhebt und von einem höheren Standpunkt aus das Spiel seiner Kräfte 'mit der erhabenen Kälte eines souveränen Geistes' überschaut.

Ebensowenig aber kann man ihn einen Dichter von Idealen irgendwelcher Art nennen. Er hat sein Dichten in den Dienst keines Wunschtraumes gestellt, und auch das freundlichste und versöhnlichste seiner Stücke eröffnet keinerlei Aussicht auf eine schönere und edlere Welt, als es die ist, die sich in seinen Tragödien entfaltet. Es gibt hier keine Prophetie, die uns versöhnend über Schmerz und Leid emporhöbe, keine Verheißung, die uns die Last des Daseins leichter mache. Das hat nicht nur Tolstoi gesehen, sondern auch die deutschen Kritiker, die bis zu Paul Ernst, von der Forderung einer idealen Welt erfüllt, sich entweder vergeblich bemühten, in seinen Dramen diese höhere Form des Daseins nachzuweisen, oder aber den Dichter ablehnten, weil sie sie in seinem Schaffen nicht finden konnten.

Wohl aber treffen wir in Shakespeares Werken den Menschen an, wie er uns selber tagtäglich begegnet: den Edlen und den Schlechten, den Helden und den Feigling, den Narren und den Weisen, den Liebenden und den Hassenden, den Ehrgeizigen und den Schwermütigen — die zarte Frau und die Dirne. Sie leben hier und gehen ihre Wege mit der Eindringlichkeit der Wirklichkeit selber. Das könnte uns wieder zu der Annahme verleiten, er habe sich darin gefallen, seine

tiefe Kenntnis der menschlichen Natur darzulegen — die ungeheure Fülle von Charakteren zu schildern, die ihm das Leben bot, und die er mit unheimlicher Empfänglichkeit für alle kleinsten Züge mit der Leidenschaft des bildenden Künstlers gemalt habe. Sicherlich war er in allen diesen Dingen Meister. Aber diejenige Gruppe der Shakespeareforscher, die hier seine eigentliche Stärke sah, hat ebenso wie die, die in seinen Stücken höhere Ideale suchten, wichtigste Züge seines Gesamtwerkes übersehen und sich in ihren Auslegungen nicht nur in unlösbare Widersprüche verwickelt — sondern vor allem darauf verzichtet, in die eigentliche Tiefe seines dichterischen Werkes hinabzusteigen.

Demgegenüber möchten wir vielmehr behaupten, daß Shakespeares Kunst keineswegs in der Gestaltung einzelner Menschen gipfelt, obwohl er sie zu unerreichter Meisterschaft gesteigert hat. Sein eigentliches Anliegen waren weder einzelne Leidenschaften, noch Ideale, noch einzelne Charaktere — sondern vielmehr die *Menschenwelt* als ein großes Ganzes, das alles dies einschließt. Es ist zunächst unsere Aufgabe, dies zu klären.

Shakespeares wesentliche Stücke sind fast alle nach einzelnen Hauptfiguren genannt. Es mag deshalb zunächst befremdlich erscheinen, wenn wir behaupten, seine Dramen hätten keine 'Helden'. Und doch ist die Erkenntnis der Tatsache, daß es in keinem seiner Werke einen eigentlichen 'Held des Stückes' gibt, die Voraussetzung für alles tiefere Verständnis seiner Kunst. Betrachten wir hier nur die wesentlichsten.

Für die Entwicklung des Schicksals Romeos und Julias ist das Verhältnis ihrer Eltern von ebenso großer Bedeutung wie die Gestalt des Paters. Die Erscheinung des Mercutio kann man ebenso wenig aus dem Ganzen wegdenken wie die des Paris. Der Werdegang des unglücklichen Lear wird ebenso sehr durch das Dasein und die Wesensart seiner Töchter betimmt, wie durch seine eigene Torheit. Der ganze Gang der Handlung würde ein anderer sein, wenn diese nicht so wären, wie sie eben sind. Das gleiche gilt für Macbeth und die Lady, für Othello und Desdemona einerseits und Jago und Cassio andererseits. In 'Maß für Maß' wären weder die Verwicklung noch das bedeutsame Ende des Ganzen denkbar ohne den Herzog und seine besondere Eigenart. Zu Heinrich IV. und seinem Sohn gehören Percy und sein Kreis, um ihren Weg so zu vollenden, wie er sich vollzogen hat, und noch für das traurige Ende Falstaffs und seiner Freunde ist sein 'Heinz' so, wie er eben ist, bestimmend. Und denken wir endlich an Hamlet. Wie wäre die Besonderheit seines Werdeganges denkbar ohne Claudius, ohne die Liebe seiner Mutter zu diesem königlichen Brudermörder, ohne das erschütternde Geschick Ophelias, ohne Polonius oder den leichtlebigen Laertes. Vergeblich hat man sich bemüht, aus dem Charakter des 'Helden' allein sein Zögern abzuleiten, seine tiefe Schwermut zu erklären, ohne zu bedenken, daß er von der Höhe des Lebens gestürzt wurde, durch die Eröffnung des Brudermordes seines Onkels, durch die Tatsache, daß seine leibliche Mutter den Mörder liebt, daß er das Leben der Mutter mitzerstören müßte, wenn er den Usurpator tötete. Wer wollte behaupten, daß es in all diesen Stücken nur um den sogenannten Titelhelden ginge und nicht um ein größeres Ganzes, das nur aus seinem Schicksal besonders deutlich wird?

Nein, in allen diesen Werken kommt es Shakespeare auf das Ineinanderspiel, auf das Miteinander und Gegeneinander aller derer an, die im eigentlichen Sinne beteiligt sind. Sein wesentliches Thema ist nicht Hamlet oder Angelo oder Romeo oder Lear, sondern die *Begegnung* dieser Gestalten, so wie sie sind, mit anderen, an denen sich ihr jeweils besonderes Schicksal entfaltet. Diese Begegnungen aber in ihrer ganzen Fülle und Eigenart sind die *Menschenwelt.*

Wenn wir also Shakespeare den Dichter der Menschenwelt nennen, dann meinen wir, daß er sich statt um einen einzelnen Menschen und seinen Charakter stets um das *Miteinander der Menschen* bemüht und daß er den einzelnen immer nur als Glied dieses Miteinanderseins gesehen hat. Daß dies nicht das mindeste mit einer soziologischen Betrachtungsweise zu tun hat, wird sich später von selbst ergeben. Dabei weiß der Dichter den Menschen nicht nur durch ein Du beansprucht, sondern, wie sich etwa in Hamlet am deutlichsten zeigt, durch eine ganze Anzahl 'Gegenüber'. Sein eigener Weg ist stets nur möglich, indem er sich mit den verschiedensten von anderen an ihn ergehenden Ansprüchen auseinandersetzt. Im Widerspiel der eigenen Art und des eigenen Willens mit den von anderen an ihn gestellten Forderungen liegt das schwere Dunkel des Menschenlebens. Hamlet ist zunächst ein fröhlicher Mensch voll Pläne und Ideen, voll guten Muts und mit Lebensfreude. Da trifft ihn der Anruf zur Rächung des Vaters; zugleich aber muß er sehen, wie seine Mutter, die er zweifellos geliebt hat, in ein enges Verhältnis zu dem Mörder getreten ist, wie der Vater der Geliebten ohne Widerrede den usurpatorischen König anerkennt. Erfüllt von den Plänen der Rache, bleibt in ihm das Bewußtsein lebendig, daß Ophelia ihn liebt, und daß er selbst ihr einst seine Neigung beteuerte. Von den verschiedensten Seiten bestimmen ihn Ansprüche, die er alle überwinden muß, wenn er die ihm auferlegte Tat vollziehen will. Angesichts alles dessen verliert er die Kraft, die ihn einst beseelte. Macbeth andererseits setzt sich über alles hinweg.. Er ermordet den König, dem er seine Stellung verdankt. Er erkennt den Anspruch nicht an, den der andere an ihn hat. Aber indem er die Tat vollbringt, folgt er einerseits der Forderung, die sein Weib an ihn erhebt, ebenso sehr wie der eigenen Neigung, und nach vollbrachtem Mord erkennt er, daß er nicht allein ist mit seiner Tat, sondern daß die Augen der anderen auf ihm ruhen und ihn des Verbrechens bezichtigen. Das, was dereinst nur Ausfluß des Ehrgeizes war, wird jetzt Notwendigkeit der Selbsterhaltung. Er schreitet von Mord zu Mord. Dabei aber verliert er den anderen, der ihn stützte und ihm Kraft gab, die Lady, die Freunde, die Kampfgenossen — und geht einsam zugrunde. Das gleiche vollzieht sich in allen übrigen Stücken. Überall entfaltet sich der einzelne im Miteinandersein, und die Beanspruchung durch den anderen bestimmt seinen Lebensweg und sein Schicksal nicht weniger als die eigene Art.

Dabei bedeutet nun die Ausrichtung des Blickes auf das Miteinandersein bei unserem Dichter keineswegs einen Verzicht auf die Gestaltung der Individualität des einzelnen — nicht einmal eine Einschränkung derselben. Ganz im Gegenteil gibt es kaum einen Dichter, dem es in einem solchen Maße möglich war, den einzelnen Menschen in seiner lebendigen Einmaligkeit hinzustellen. Alles Typisieren liegt diesem großen Schöpfer fern. Hamlet oder Lear, Jago oder Angelo, Falstaff

oder Macbeth, um nur einige wenige zu nennen, sind völlig einmalige Erscheinungen, ohne im geringsten mehr verallgemeinernde Züge zu tragen, als sich daraus ergibt, daß sie alle Menschen sind. Diese unheimliche Kraft der Gestaltung einzelner Menschen, die man in ihrer persönlichsten Eigenart niemals mehr zu vergessen vermag, wenn man ihnen einmal begegnet ist, hat es ja bewirkt, daß man von Shakespeare als *dem* Dichter der Individualität gesprochen hat. Die Gestaltung des Miteinanderseins schließt also die der ausgesprochensten Individualität keineswegs aus — ja im Gegenteil, die besondere Wirkung seiner Stücke beruht gerade darauf, daß sie beide zu einer rätselhaften Einheit verbinden. Dabei unterliegt es keinem Zweifel, daß die einzelnen Gestalten das sind, was zunächst mit größter Eindringlichkeit dem Beschauer oder Leser in die Augen springt. Wir treffen zunächst in jedem Stück eine ganze Schar von Menschen an, von denen jeder seine eigene Welt zu leben scheint, jeder seinen eigenen Wünschen und Zielen folgt. Keine dieser Gestalten trägt uns irgendeine Theorie oder Anschauung der größeren Menschenwelt vor, die wir wichtiger zu nehmen hätten, als es eben die Anschauung dieses bestimmten Menschen sein kann. Plötzlich aber vollziehen sich im Leben dieser einzelnen wichtige Begegnungen mit andern Menschen. Wir werden nicht nur zu Zeugen dieser Ereignisse gemacht, sondern zugleich erleben wir die tiefen inneren Umwandlungen mit, die durch sie in den einzelnen sich vollziehen und im eigentlichen Sinne ihr Schicksal gestalten. Ohne daß der Dichter über das Miteinandersein als entscheidende Tatsache für das Leben des Menschen etwas sagte, steht sie plötzlich vor uns mit der Selbstverständlichkeit und Unabänderlichkeit der Wirklichkeit selber. Und indem nun die einzelnen bei allen Wandlungen die einmaligen Personen bleiben, die sie waren, tut sich in der sichtbaren Bezogenheit des einen auf den anderen nun ein Allgemeines kund. *Das Schicksal des Menschen liegt in der Begegnung mit anderen Menschen, und dieses Schicksal* — gleichgültig, wie es sich im einzelnen Fall darstellt — *ist das, was alle Menschen trifft* — ob sie nun Hamlet oder Lear, Coriolan oder Caesar, Edmund Kent oder Falstaff heißen mögen.

Wir können also zunächst sagen: Shakespeare stellt niemals einen einzelnen Menschen dar, etwa weil ihn dessen persönlicher Lebensgang besonders bewegte. Ebensowenig gibt er irgendwo ein bloßes Gegenüber von Ich und Du. In seinen Stücken ist niemals eine Gestalt bloßes ästhetisches Widerspiel, bloße Kulisse für eine Hauptfigur. Das, was uns in ihnen entgegentritt, ist das Miteinandersein vieler Menschen, die in vielseitiger und urtümlicher Bindung für- und widereinander ihr jeweiliges Schicksal leben. Die Gestalt des Polonius ist nicht weniger echt und wirklich als die Hamlets, die des Alkibiades nicht weniger überzeugend als die Timons. Wir erleben ihr Dasein nicht weniger eindrucksvoll als das der eigentlichen Hauptfiguren. Sie verkörpern alles in allem die Menschenwelt nicht weniger echt und unvergeßlich als diese.

Nun ist es aber unbestreitbar, daß Shakespeares Dramen im Ganzen dieses Miteinanderseins einzelne Menschen besonders herausstellen — ihr Leben besonders umfassend und tiefdringend gestalten — ihren Schicksalsweg besonders hell beleuchten. Zudem ist in allen Stücken offenkundig, daß ihnen nicht nur die

größere Liebe des Künstlers und des Menschen gilt, sondern daß sie in ihrem ganzen Sein eine höhere Bewertung finden als die übrigen, mit denen s e leben und leiden, sich freuen oder sterben. Es sind diejenigen, die wir gemeinhin die 'Helden' seiner Stücke zu nennen pflegen. Sicher ist es auch, daß der Beschauer ihnen eine tiefere Teilnahme entgegenbringt und daß ihr Schicksal ihn mächtiger bewegt als das der anderen Gestalten, So erhebt sich die Frage, mit welchem Recht der Dichter sie vor den übrigen auszeichnet, in welcher Weise dies in der Tiefe geschieht und welches die Mittel sind, mit denen er uns ihr Dasein besonders nahe bringt?

Eine Antwort ist nur auf dem Umweg über eine umfassende Analyse der Menschenwelt möglich. Fassen wir sie zunächst in ihrer äußeren Erscheinung, so zeigt sie in Shakespeares Stücken eine solche Vielfalt, daß es zunächst fast scheint, als fehle jeder ordnende Mittelpunkt. Die griechische und die römische Antike, das Italien der Renaissance in den verschiedensten Ausprägungen, die englische Welt des Mittelalters und der eigenen Zeit, die mythische Vorzeit — alles in dem ihm eigenen Kolorit, erfüllt von den jeweils besonderen Triebkräften und Ideen — ein ungeheurer Reichtum an Menschen und Ereignissen. Dabei keineswegs die Beschränkung auf eine besondere, etwa ständisch gebundene Menschenart — sondern ganz im Gegenteil: alle möglichen Formen, die in der Wirklichkeit selber begegnen: Könige und Soldaten, Dichter und Narren, Verbrecher und Helden, Weise und Dummköpfe, edle Frauen und Dirnen. Es gibt kaum eine Spielart des Menschseins, die uns hier nicht entgegenträte — und zwar so, daß wir sie bis in die kleinsten Züge als echt und überzeugend erleben. Eine schier verwirrende Fülle, wenn man sie im ganzen zu überschauen versucht.

Indessen erkennt das tiefer dringende Auge leicht, daß es sich in diesem Reichtum immer um Möglichkeiten des Miteinanderseins handelt.

Äußerlich gesehen sind diese für die Griechen und Römer andere als für die Engländer der Königsdramen und wieder andere für die Menschen der italienischen Stücke. Man hat immer bewundert, in welchem Maße Shakespeare das Kolorit der verschiedenen Zeiten und Schichten getroffen hat, die er uns vorführt. Das, was seine Menschen in dieser Schicht bindet, sind Mächte der Sitte und des Standes. Tiefer gesehen zeigen sich indessen leicht Bande, die in allen Stücken über die Verschiedenheiten des äußeren Zusammenlebens hinaus die Menschenwege verknüpfen. Die Liebe tritt uns hierbei als eine ebenso mächtige Bindung entgegen wie der Haß, der Gehorsam wie der Neid, der Ehrgeiz wie die Tapferkeit. In jedem einzelnen Stück finden sich Beispiele für die ungeheure Wirkung dieser elementaren Triebkräfte und überall zeigt sich, wie sie sie nicht nur auf den ausüben, der durch sie bestimmt und geleitet handelt, sondern zugleich auf die anderen, mit denen er lebt, die ihm begegnen. Wir haben hier also eine Schicht erreicht, wo sich das Miteinandersein durch Mächte bewegt zeigt, die immer und überall gelten, gleichgültig, in welcher Zeit es gesehen wird und ganz unabhängig davon, durch welche besondere Sitte oder durch welchen besonderen Stand seine äußere Gestalt bestimmt wird. Es tritt uns hier bereits eine *innere* Ordnung entgegen, die in irgendeiner Weise allen Menschen als einzelnen wie als Gliedern des Miteinanderseins ihren festen Ort gibt.

Diese Mächte behalten ihre Bedeutung auch innerhalb der besonderen Schicht des Miteinanderseins, die uns in den Stücken begegnet, in denen der Staat eine hervorragende Rolle spielt. Wir werden uns später mit dieser Seite des Shakespeareschen Schaffens noch im besonderen beschäftigen müssen und weisen deshalb hier nur kurz auf sie hin. Es wird sich noch zeigen, daß Shakespeares Auffassung der Menschenwelt als ein Miteinandersein von einzelnen voll gewaltiger Spannungen gerade hier besonders deutlich wird, und daß sich bei einer in die Tiefe dringenden Bewertung gerade dieser Stücke besonders klar ergibt, wie sehr die Quelle seiner Kunst in einer solchen Betrachtung des menschlichen Daseins liegt. Hier mag der Hinweis genügen, daß in die Sphäre des staatlichen Lebens die eben genannten Kräfte des Miteinanderseins hineinreichen und daß sie trotz der staatlichen Ordnung ihre Geltung behalten — und zwar nicht nur bei den königlichen Gestalten. Andererseits aber schafft ja gerade der Staat Bindungen unter den einzelnen. Diese also müssen anderer und umfassenderer Art sein als die eben genannten, wenn diese innerhalb der staatlichen Ordnung in Geltung bleiben, ohne jene zu begründen.

Werden wir schon dadurch auf größere Zusammenhänge hingewiesen, so macht es die besondere Eigenart und Vielfalt der Shakespeareschen Kunst doch notwendig, daß wir ihre Erhellung von einer besonderen Seite aus versuchen. Wir haben auf verschiedene *wesentliche* Formen des Miteinanderseins hingewiesen: Die Sitte in ihren verschiedenen Gestalten, den Staat, die inneren Mächte seelischer Gemeinschaft der einzelnen. Aber das Miteinandersein ist damit noch nicht in seiner letzten Tiefe enthüllt. Wir treffen in ihm noch eine viel entscheidendere Form der Begegnung an. Als Macbeth vom höchsten Ehrgeiz entfesselt nach der Königskrone greift, muß er den anderen töten, der sie trägt. Als Heinrich IV. sich in seiner Königswürde behaupten will, löscht er das Leben derer aus, die sie ihm streitig zu machen suchen. Eine ähnliche Verwicklung finden wir in allen großen Tragödien. Um irgendeines bedeutsamen *eigenen* Belanges willen tötet ein Mensch einen anderen. Indem er sein eigenes Dasein verwirklicht oder erhält — zerstört er das Dasein anderer.

Dieser letzte Schritt ereignet sich keineswegs in allen Shakespeareschen Stücken. Die Komödien und die Schauspiele kennen ihn nicht. Andererseits vollzieht sich dieses Ereignis auch in den Trauerspielen keineswegs einheitlich — es wird vielmehr jeweils anders motiviert und zeigt ganz verschiedene Formen des Ablaufes im einzelnen. Und doch wird sich ergeben, daß es der entscheidende Angelpunkt der ganzen Shakespearewelt ist, von dem aus nicht nur ihr inneres Wesen deutlich, sondern auch eine klare Ordnung in der großen Zahl der Shakespeareschen Stücke sichtbar wird. Betrachten wir also zunächst dieses Ereignis genauer.

Man findet, wenn man seine verschiedenen Formen übersieht, einen allen gemeinsamen Kern. Ein Mensch vernichtet das Leben eines anderen aus Gründen, die — abgesehen von einigen später zu erörternden Ausnahmen — in *seiner* Person liegen. Macbeth wird von unersättlichem Ehrgeiz getrieben, Othello von Eifersucht, Richard III. von rachsüchtiger Gemeinheit. Alle drei handeln so, als ob

ihre Tat, ihre Sache allein sei. In dem Augenblick aber, wo sie ihren Willen in dieser letzten Konsequenz verwirklichen, wird ihr eigenes Dasein zerstört — und zwar durch einen 'anderen', der nun in der gleichen Weise an die Wurzeln ihrer eigenen Existenz greift, wie sie es einst mit fremdem Dasein taten. Wir sehen hier zunächst von den verschiedenen Formen dieser Ereignisse ab und betrachten sie selbst in ihrer nackten Tatsächlichkeit. Ein Mensch vermag den anderen zu vernichten, um ganz der zu sein, der er sein möchte — aber eben dadurch wird er die Ursache seines eigenen Unterganges, der wiederum von anderen ausgeht. Es ist ein Vorgang, der als solcher durchaus innerhalb des Umkreises des Miteinanderseins verbleibt — aber der dieses blitzartig in seinen Hintergründen beleuchtet, indem er einen in ihm angelegten Abgrund sichtbar macht und von ihm her erst seine innere Ordnung ganz aufhellt. Der Mensch ist einzelner und als solcher erfüllt von Kräften und Trieben, die sein einmaliges Wesen ganz zu entfalten streben. Um sich als der, der er ist, zu behaupten, drängt es in ihm zur vollsten Verwirklichung dieses individuellen Seins. Aber dieser Einzelne ist zugleich gegenübergestellt einer Fülle im gleichen Sinne zur Selbstentfaltung drängender anderer. An diese binden ihn ebenso tiefe und entscheidende Mächte der Natur, wie sie in seiner Einmaligkeit lebendig sind. Kein Mensch vermag ohne die anderen zu leben. So ist das Leben des einzelnen von einer tiefen und schweren Spannung erfüllt. Es treibt ihn ebenso sehr nur er selber zu sein, wie er tatsächlich im Miteinandersein aller verwoben bleibt. Das Entscheidende aber ist, daß er aus dieser letzten Bindung zwar lebt und sie wohl dunkel fühlt — aber doch so zu handeln strebt, als ob sie nicht bestände. Die Leidenschaft, mit der er ausschließlich zu sich selber zu kommen sucht, stürmt über alles hinweg, ja sie greift — wenn sie sich ins Maßlose steigert — an die fremde Existenz, wie es am großartigsten in 'Macbeth' herausgearbeitet ist. Aber die Bindung im Miteinandersein bleibt unerbittlich bestehen. Der einzelne Mensch — auch wenn er der größte und gewaltigste ist — ist nicht Herr der Welt. Er ist selbst sterbliches Geschöpf und unterliegt im letzten dem gleichen Gesetz, dessen Vollstrecker er einst war. Indem die anderen voll Furcht um ihre eigene Existenz sich zu ihrer Behauptung aufraffen, fällt er selbst der Vernichtung anheim. Was aber ist es, was durch sie im Grunde erreicht wird? Die innere Ausgeglichenheit einer Ordnung des Miteinanderseins, die sein gewaltiger, auf bloße Selbstentfaltung gerichteter Wille gestört hatte. Hinter Macbeths Tod erhebt sich ein neues Schottland, über den Leichen Claudius', Hamlets und Gertruds steht Fortinbras als Mittelpunkt einer neuen Ordnung — selbst in den düsteren Ausgang des 'Lear' fällt der Lichtstrahl einer wieder beruhigten Welt.

Wir kommen also zum Miteinandersein zurück, von dem wir ausgegangen waren — aber der leere Begriff ist nun von einem tiefen Leben erfüllt. Das Miteinandersein ist die eigentliche Heimat des sterblichen Menschen — in seinem Umkreis vollzieht sich sein Schicksal — das des größten wie das des kleinsten. Seine ursprüngliche Ordnung, die der Mensch nicht geschaffen hat, sondern die ihm auferlegt ist, kann er wohl stören — aber sie stellt sich gegen den, der die Hand wider sie erhob, immer wieder her. Das Miteinandersein ist das

Für- und Widereinander der Menschen, das von den großen Mächten der Rasse, des Willens, der Liebe, des Hasses usw. bewegt wird und in dem doch letztlich eine gewaltigere Hand regiert als die Kräfte der Seele — die Hand, die die *Begegnung* der einzelnen leitet, die erst den ganzen Ausbruch dieser Kräfte in ihnen bewirkt. In den Begegnungen entfaltet sich nun das ganze Sein der einzelnen und indem sie scheinbar ihren eigensten Wegen folgen, sich um ihre persönlichsten Ziele bemühen, sind sie doch nur Glieder des größeren Ganzen, das ihr letztes Schicksal bestimmt. Wenn sie aber in der Begegnung mit den anderen in Verkennung ihres wahren existentiellen Seins ihren eigenen Willen ins Maßlose steigern, bis zur Vernichtung fremder Existenz, laden sie die ganze Last der durch sie bewirkten Unordnung auf ihre Schultern und tragen in der Schwere der ihnen auferlegten Buße nun nicht nur die volle Verantwortung für ihre eigene Tat, sondern offenbaren in ihrem Schicksal und ihrem Sterben nun auch das innerste Gesetz der Menschenwelt.

Diesen klarsten und eindeutigsten Fall hat Shakespeare einmal mit größter Folgerichtigkeit gestaltet — im 'Macbeth'. Hier werden alle einzelnen Züge dieser Weltauffassung deutlich. Der einzelne Mensch, in dem ein maßloser Wille zur Selbstentfaltung, durch die verschiedensten Begegnungen und Ereignisse geweckt, bis zur Ermordung des anderen geht, der diesem Willen im Wege steht, zerstört durch seine Tat die Ordnung des Miteinanderseins. Die anderen, durch die Maßlosigkeit seines Selbst bedroht, bäumen sich wider ihn auf und stellen diese Ordnung wieder her, indem sie scheinbar nur ihre eigene Existenz sichern — durch die gemeinsame Gefahr aber zu einem echten Miteinandersein geführt, doch nun die Kraft finden, den ins Maßlose stürmenden einzelnen zu vernichten. Großartig wird hier zugleich deutlich, wie selbst dieser einzelne den Antrieb zu seiner Tat nicht allein in sich selber findet, sondern wie eine große Zahl äußerer Faktoren mitwirkt, nicht zuletzt die Begegnung mit der Frau, die die tiefsten Gründe in ihm aufschließt. Es wird sichtbar, wie das ganze Spiel des menschlichen Seelenlebens in diesen letzten Umkreisen des Daseins abrollt, und wie über Sein und Nichtsein von ihnen her entschieden wird. Gerade am 'Macbeth' aber können wir noch eine weitere bedeutsame Seite unserer ganzen Fragestellung deutlich machen. Macbeth wird uns keineswegs als der Mensch schlechthin vorgeführt. Er ist eine durchaus einmalige Erscheinung. Jedem Beschauer oder Leser ist klar, daß keine der übrigen Gestalten in der Lage wäre, den Weg dieses ungeheuren Menschen zu gehen. Aber trotzdem bleibt er ein Mensch wie sie alle, und die Erschütterung, die von seinem Schicksal ausgeht, deutet eine innere Verwandtschaft seines Lebens mit dem aller anderen an. Und diese besteht in der Tat. Das maßlose Streben nach dem eigenen Selbst erscheint immer nur bei besonderen, gewaltigen Gestalten unter den Menschen. Dadurch aber, daß es in ihnen zum Durchbruch kommt, wird an ihrem Leben und an ihrem Schicksalsweg deutlich, was in tiefstem Grunde in allen anderen schlummert. In ihnen wird das Wirklichkeit, was in den kleineren Seelen nur als Möglichkeit, nur als eine dauernde Gefährdung des Miteinanderseins ruht, und in ihrem Leben und Sterben offenbart sich erst in ganzer Tiefe das große Gesetz, dem jeder einzelne im Miteinandersein unter-

worfen ist und bleibt. Macduff, Banquo und ihre Freunde sind nicht Kulissen für den 'Helden' Macbeth, sondern sie sind die Welt in ihrem ewigen Maß — aber diese Welt spränge uns in der Notwendigkeit dieses in ihr ruhenden Maßes nicht unvergeßlich ins Auge, wenn sie nicht gleichzeitig den einzelnen in der Maßlosigkeit seiner Selbstverwirklichung beherbergte. So ist dieser für die immer neue Erkämpfung ihrer Ordnung nicht weniger notwendig als die Menschen, die in einem stilleren Leben vor ihr bewahrt bleiben.

Auch wenn die Vernichtung des anderen im Miteinandersein nur in wenigen und besonderen Fällen Wirklichkeit wird, ist sie also eine in seinem Wesen selbst angelegte Möglichkeit. Ihre Verwirklichung auch nur bei einer größeren Zahl von Menschen würde hemmungslose Machtentfaltung der einzelnen, Kampf aller gegen alle, gegenseitige Vernichtung bedeuten. Das Miteinandersein in diesem Falle würde zum Chaos. Damit aber würde gerade das Wirklichkeit, was zu verhindern das existentielle Interesse der einzelnen ist: die Vernichtung und die Zerstörung des eigenen Daseins. Es lebt somit in allen ein stiller Wille, das Chaos des Miteinanderseins zu bändigen. Da dieser aber gegen die lebendigsten Triebkräfte der einzelnen gerichtet bleibt — nämlich nur ganz sie selbst zu sein —, bedarf es einer Erschütterung derselben von nicht minderer existenzieller Tiefe, um diesen Willen so weit zum Durchbruch zu bringen, daß er zum Richtmaß ihres Handelns werden kann. Diese Erschütterung geht in ganzer Tiefe allein aus von dem verwirklichten Chaos und der tatsächlichen Erfahrung der in ihm liegenden Bedrohung. Diese aber kann wiederum nur von einzelnen Menschen kommen, die, von maßlosem Willen zur Selbstentfaltung getrieben, die Unordnung schaffen und gerade aus ihr ungewollt das Miteinandersein neu gestalten helfen. Die Gemeinschaft der Menschen bedarf also, im letzten gesehen, solcher einzelner notwendig, um zu sich selber, zu dem ihr notwendigen Maß hinzufinden. An ihrem Leben und ihrem Schicksalsweg wird nicht nur die ganze tiefe Spannung und Abgründigkeit des Miteinanderseins offenbar — ihnen ist zugleich seine ganze Last und Schwere aufgebürdet. *Sie spielen ein verlorenes Spiel und handeln doch notwendig.* Wenn der Beschauer ihrem Leben folgt, dann erfaßt ihn der ganze Schauer menschlicher Wirklichkeit, jene tiefe, abgründige Erregung, die Lessing gut — aber ohne sie in ihren Hintergründen zu erkennen — mit Furcht und Mitleid beschrieben hat. *Diese Menschen sind die eigentlich tragischen Gestalten.* Aus der Dreingabe ihres Lebens wächst, ohne daß sie es wollten oder wüßten, die eigentlich bindende Wirkung im Miteinandersein hervor — sie heben seine innere Gefährdung keineswegs endgültig auf — aber sie tragen im entscheidendsten Sinne dazu bei, die dauernde Möglichkeit seines Zerfalls in das Chaos zu bannen. Von ihnen her werden denn auch erst die Sicherungen, die innerhalb der menschlichen Gemeinschaft gegen diese Gefahr errichtet werden, in ihrer Bedeutung und in ihren Grenzen sichtbar. Sie liegen in den die einzelnen unmittelbar bindenden Trieben, wie Volkstum, Liebe, Freundschaft usw. einerseits, in Staat und Sitte andererseits. Die ersteren sind Mächte der Natur selbst, die in ihnen die Gefahr der völligen Vereinzelung der Menschen bannt — die letzteren die Mittel, mit denen diese selbst sich gegen die dauernde Bedrohung ihrer Gemeinschaft zu sichern suchen. Beide sind von außerordent-

licher Bedeutung — aber keines vermag die im Existenziellen selbst angelegte Spannung zu beheben. Wer von ihr her das Miteinandersein übersieht — nur der erkennt ihre ganze Bedeutung, aber zugleich das Fragwürdige ihrer Erscheinung.

Zunächst wird — wenn man von unserer Darlegung des Miteinanderseins ausgeht — klar, wie der Dichter seine äußere Ordnungen in Sitte, ständischem Leben usw. in ihrem ganzen Reichtum nicht nur schildern konnte, sondern schildern mußte, wenn er seine dichterische Welt entfalten wollte. Sie sind die Formen der Alltäglichkeit, in die das Leben des Menschen unabänderlich geworfen ist. Zugleich aber erkennen wir nunmehr, daß auch die Gestaltung des einzelnen im ganzen Spiel seiner lebendigen Kräfte bis in ihre individuellsten Züge hinein zum Ganzen seiner künstlerischen Absichten gehört. Damit aber ergibt sich die innere Notwendigkeit einer Entfaltung des gesamten Seelenlebens der einzelnen Erscheinungen, wie sie für Shakespeares Stücke so außerordentlich kennzeichnend ist. Und doch entgehen wir nunmehr der Gefahr, die ungeheure dramatische Spannung derselben aus einem dieser Züge ableiten zu wollen, was — wie die ganze Shakespeareforschung zeigt — gänzlich unmöglich ist. Denn sie ergibt sich bei unserer Betrachtungsart aus der inneren existenziellen Ordnung des menschlichen Lebens selbst, die aller Psychologie und aller Soziologie entrückt ist, die von diesen her niemals verstanden werden kann, vielmehr diese erst in ihrer Eigenart ermöglicht und — selbst erkannt — zu durchleuchten gestattet.

Für die Fruchtbarkeit dieses Zuganges zu Shakespeares dramatischer Welt sprechen aber noch eine Reihe schwerwiegender Gründe. Zunächst ergibt sich die Möglichkeit einer äußeren Ordnung der Dramen, die bisher nie recht möglich war. Im Schaffen des Dichters nehmen ja vor allem die historisch-politischen Stücke einen großen Raum ein. Es ist der Shakespeareforschung bisher nie gelungen, sie aus der inneren Dynamik seiner dichterischen Welt abzuleiten und ihnen im Ganzen seines Werkes den ihnen gebührenden Ort zuzuweisen. Dies wird nunmehr durchaus möglich. Erinnern wir uns dessen, was wir über die Ordnung des Miteinanderseins ausführten. Wir sagten, durch den Staat versuche der Mensch der dauernden Gefährdung seiner Welt durch das Chaos der Vereinzelung zu steuern. Insofern wird der Staat eine der bedeutendsten Ordnungsformen der menschlichen Gemeinschaft. Wir konnten aber zugleich durch die Enthüllung der existenziellen Notwendigkeit dieser Gefährdung zeigen, daß der Staat die *dauernde* Gewähr der notwendigen Ordnung nicht zu geben vermag. Sie wird vielmehr immer wieder vom einzelnen Menschen her in Frage gestellt. Es ergibt sich so hinter der äußeren Ordnung des Daseins ein unaufhörlicher Kampf um eine innere Ordnung, die jene erst in ihrem Bestande gewährleistet. Die Träger dieses Kampfes sind einzelne Menschen von größter und mächtigster Prägung. Der Staat als Institution bedarf ihrer zu seiner Erhaltung ebenso notwendig, wie sie sich aus den verschiedensten Gründen immer wieder gegen ihn erheben. Das große Spiel dieses urtümlichen Kampfes erweist sich als der Kern der Politik. Shakespeare hat in seinen politischen Dramen dieses Spiel in allen seinen Phasen und Formen meisterhaft geschildert. In ihnen treffen wir den Menschen an, der berufen ist, den Staat zu erhalten, der im eigentlichen Sinne ihn verkörpert. Es ist der *königliche* Mensch. Auf ihm als einzelnen

lastet das ganze Gewicht der gefährdeten Ordnung. Sie zu erhalten, ist denn auch die dauernde in immer neuen Wandlungen auftretende Aufgabe dieser Männer. Man denke nur an Richard II., an Heinrich IV. oder Heinrich V. Ihnen stehen die Aufrührer gegenüber, die ihr großes Selbst dem festen Gefüge des staatlichen Lebens nicht eingliedern wollen und können — am großartigsten verkörpert im Heißsporn Percy — von den vielen anderen Gestalten zu schweigen.

Hat man so vom Miteinandersein und seiner Bedrohung her die königliche Gestalt wie den Aufrührer in ihrer im letzten gemeinschaftsfördernden Bedeutung verstanden, so zeigt sich in Shakespeares politischen Stücken eine organische Gliederung. Sie weisen das, was wir hier als den ihnen zugrunde liegenden Kerngedanken herausgestellt haben, in der vielfältigen Abwandlung der lebendigen Geschichte auf, indem sie die Frage nach der Bewährung des königlichen Menschen stellen und sehr verschieden beantworten. König Johann verschleudert die im Vaterland liegende Mächtigkeit, deren der König bedarf. So wird er der gegnerischen Kräfte nicht mehr Herr. Richard II. ist die königliche Erscheinung, der diese große Mächtigkeit des königlichen Menschen fehlt — er muß zugrunde gehen in der heraufkommenden Unordnung, da ihm die innere Größe zur Erfüllung seines Auftrages abgeht. Heinrich IV. setzt mit kräftiger Faust die königliche Ordnung neu. Er hat die Fülle der Macht, um die dauernd drohende Gefahr niederzuschlagen — aber es fehlt ihm an der menschlichen Größe, die ungeheuren Spannungen seines Amtes in seiner Person zum Austrag zu bringen. In der Entwicklungsgeschichte Heinrichs V. erleben wir das Heranwachsen des königlichen Menschen. Wir erfahren, daß er nicht nur der Macht bedarf, sondern ebensosehr der Weisheit, und daß er diese Weisheit nur zu erringen vermag, im Umgang mit den Menschen, die aus Gründen der Ordnung zu beherrschen, sein Auftrag ist. Wundervoll wird in den Szenen mit Falstaff die tragische Größe des echten Königtums sichtbar gemacht durch das parodistische Widerspiel ihrer äußeren Erscheinung. Wir werden Zeugen, wie der zum schweren Amt des Herrschens Berufene sich von den alten Freunden trennt als den Quellen der Unordnung im Staat, eine Szene, die die Liberalisten bis zu B. Croce so gar nicht verstanden haben. Heinrich VI. endlich ist der heilige, betende Schwächling, ohne die königliche Größe, ohne Härte und Macht — der, den Blick zum Himmel gerichtet, eine einzige Quelle des Chaos wird, das ihn und die Besten der Gemeinschaft verschlingt. Richard III. aber ist der König, der seine Macht nur gebraucht, um seine eigenen boshaften Ziele zu erreichen und der daran notwendig zugrunde gehen muß, denn der König muß zwar einzelner bleiben und seine Wege verfolgen — aber diese Wege sind die seines großen Auftrages und nicht die seines kleinen Selbst. In Macbeth endlich begegnen wir dem Herrscher, der seine königliche Mächtigkeit auf dem Wege des Verbrechens erringt und der nun in dauernder Sorge um seine usurpatorische Stellung immer mehr in die bloße Selbstbehauptung gedrängt wird, um so trotz eines königlichen Willens das bedrohendste Ferment des Chaos zu werden, bis ihn die Gemeinschaft der anderen vernichtet. In diesen Umkreis gehören auch die großen Römerdramen 'Julius Caesar' und 'Antonius und Kleopatra'. Denn Caesar und Antonius sind *königliche* Gestalten, gewaltige Mächte der Ordnung der menschlichen Gemein-

schaft ihrer Zeit. Caesar hat das römische Imperium aufgerichtet und erhält es in seiner gewaltigen Person. Gerade aus seinem Schicksal erfahren wir, daß die königliche Gestalt im letzten ein lebendiges Geheimnis ist, dem weder mit Hilfe der Moral noch der Ratio beizukommen ist. Brutus ist der Mann, der das gemeine Wohl nach diesen Maßstäben bemißt. Aber als er aus diesen Quellen gestärkt die Ermordung Caesars ermöglicht, reißt er gerade die Unordnung im Staate auf, die die königliche Erscheinung Caesars gebannt hatte, und die bis zum Bürgerkrieg des Schlachtfeldes von Philippi führt. Hier gibt er sich selbst den Tod, voll Verzweiflung über die schrecklichen Folgen seiner wohlerdachten Tat. Hinter ihm aber erhebt sich die Gestalt Octavians als eines neuen Garanten des Miteinanderseins. Im 'Antonius' hingegen wird der innere Zerfall des großen politischen Menschen dargestellt. Indem er sich immer mehr einer ihm nicht angemessenen Liebe ergibt, zerrüttet er seine Kräfte und verliert Stufe um Stufe seiner einstmals verpflichtenden Größe. Mit seiner menschlichen Substanz zerfällt auch seine ordnende Mächtigkeit. Der Verrat macht sich in seinen eigenen Reihen breit, sein Ansehen sinkt dahin — zuletzt erliegt er der Macht der festen römischen Ordnung.

Aber nicht nur die innere Ordnung im Staat zu gewährleisten, ist die Aufgabe des königlichen Menschen. Er hat die im Staat gesetzte Gemeinschaft auch gegen die fremde Ordnung anderer Staaten zu erhalten. Das hat Shakespeare nicht nur in Heinrich V. und Heinrich VI. klassisch entwickelt, sondern auch im 'Coriolan'. Gerade das Schicksal dieses Römers zeigt den tragischen Fall der Verirrung des großen politischen Menschen in eine fremde Ordnung, in der er zugrunde gehen muß, nachdem er sie, durch die Mächte der Familie bezwungen, nicht in der Weise gegen den eigenen Staat geführt hat, wie es ihren Trägern und Führern selbstverständlich erschien. Der Krieg ist in diesen Dramen im letzten im gleichen Sinne Gefährdung des Miteinanderseins, Drohung des Chaos wie der innerstaatliche Aufstand. Er zeigt nur größere Ausmaße, weil in seinem blutigen Spiel die Gegenüber Könige und durch sie staatliche Gemeinschaften sind.[1])

In allen diesen Stücken hat Shakespeare den ganzen unerschöpflichen Reichtum seiner Welt- und Menschenkenntnis ausgeschüttet. Sie erhalten dadurch jene Vielschichtigkeit, die man mit Recht bewundert hat. Und doch ist das von uns herausgearbeitete Fundament immer wieder deutlich in ihnen sichtbar. Die Träger ihrer Namen sind ihre 'Helden' nur, insoweit sie Mächte des Miteinanderseins sind, und dieses beherrscht im letzten immer wieder den Ausblick, der sich von ihrem Leben und Sterben aus eröffnet. Gerade in ihnen wird zugleich deutlich, wie wenig es dem Dichter auf diese einzelnen Namen ankam. Mit so großer Liebe er ihre Erscheinungen in aller lebendigen Vielfalt und Unterschiedenheit gezeichnet hat — des königlichen Menschen bedürfte es nicht, wenn es die anderen nicht gäbe, die ihn brauchen, weil sie so sind, wie sie eben sind. Percy und York, Mowbray und

1) Shakespeare stößt also in seinen politischen Stücken durchaus in die Tiefe vor, aus der sich der mittelalterliche deutsche Kaisergedanke erhob. Daß er diesen Gedanken der politischen Ordnung der *Welt überhaupt* nicht kennt, ist um so bezeichnender für den Renaissancemenschen — und den Engländer.

Hastings, Falstaff und Suffolk und wie sie alle heißen, sind keine Kulissen für die Titelträger — sondern die Menschenwelt in ihrem ungeheuren Reichtum, die Welt, die im Chaos der Selbstzerfleischung versänke, wenn sie die starke Führung durch den königlichen Menschen entbehren müßte. Dieser aber trägt die tragische Spannung des großen einzelnen in sich, der sich über die anderen erheben, der über ihr Leben verfügen muß — oft voll Härte und Grausamkeit — und der doch nur für die anderen lebt und wirkt, für den inneren Frieden ihrer Gemeinschaft. Der königliche Mensch ist aber zugleich der, der um diese Berufung seiner Vereinzelung *wissen* muß, und seine Größe wie sein Fall sind nur die Folgen der jeweils verschiedenen Verbrüderung von Macht und Weisheit in seiner Person. Insofern unterscheidet er sich von den großen einzelnen, die ohne klare Erkenntnis ihres Ortes in der Gemeinschaft mehr unbewußt ihr dienen. Aber im Grundsätzlichen ergibt sich seine Stellung ebenso aus dem Wesen des Miteinanderseins wie die jener.

Die historisch-politischen Dramen Shakespeares wachsen also durchaus folgerichtig aus dem Grundgefüge seines Weltbildes heraus. Sie sind keineswegs eine Art Fremdkörper in seinem Schaffen, wie es etwa Rümelin angenommen hat — und sie sind auch nicht nur die künstlerischen Niederschläge aus Shakespeares Teilnahme am werktätigen Handeln, wie es B. Croce sehen wollte. Sie sind ein Kernstück seiner Dichtung — aber wiederum nicht in jenem Sinne der Gervinus, Kreyssig usw., die einen viel zu verengerten Begriff des Politischen an sie herantrugen und den politischen Moralisten suchten, wo niemand sprach als der große Kenner der Menschenwelt.

Den politischen Stücken gruppieren sich die übrigen Dramen unseres Dichters organisch an. Sind jene auf die entscheidende Grundform des Miteinanderseins, den Staat und seine lebendigen Erscheinungen, gerichtet, so geben diese gleichsam Ausschnitte aus der Fülle möglicher Gestaltungen des Miteinanderseins der einzelnen. Insofern auch das politische Leben durch einzelne Menschen getragen werden mußte, überschneiden sich beide Gruppen, was ja auch der in vieler Hinsicht gleichgerichteten Wirkung entspricht, die von ihnen ausgeht. Aber wenn in den politischen Stücken das Problem der Ordnung des Miteinanderseins überhaupt überwog und wir die großen Erscheinungen danach zu beurteilen hatten, wie sie sich vor dieser großen Aufgabe bewährten — so stehen uns hier nun die Einzelschicksale näher, berühren uns unmittelbarer und tiefer. Immer aber bleibt auch hier ihre lebendige Bindung an andere die entscheidende Frage und die Antwort, die diese findet, der Maßstab ihrer letzten Bewertung. Die großen seelischen Kräfte treten jetzt als die wichtigsten Antriebe des inneren Lebens des Miteinanderseins heraus — Liebe und Haß, Eifersucht und Neid, Selbstsucht und Hingabe. Sie sind die urtümlichen Mächte, die es beleben. Sie treiben die einzelnen mit der schweren Wucht naturhaften Geschehens voran, aber indem sie sie in tiefe Schuld an anderen, an den Mitmenschen verwickeln, die ihren Trägern schwere, zum Teil furchtbare Bußen auferlegt, zeigt sich, daß es in diesem ganzen Spiel einen höheren Maßstab gibt, von dem aus es gesehen und bewertet werden muß. Dieser Maßstab ist kein moralisches Gesetz, das der Mensch handhaben oder auch nur erkennen könnte — sondern er ist eben das von Gott geheimnisvoll gesetzte Miteinandersein

selber, das die einzelnen aneinanderbindet, indem es ihnen auferlegt, ganz sie selber zu sein und doch eine innere Mitte des Menschseins zu finden, durch die sie sich in der naturgegebenen Gemeinschaft mit den anderen, ohne die sie nicht zu leben vermöchten, erhalten können. Die Gesetze der Moral erscheinen hier nur als die Mittel und Handhaben, mit denen die einzelnen diese schwere, ihnen auferlegte Aufgabe zu meistern suchen. Der entscheidende Konflikt aber spielt sich in den Tiefen der in der Existenz selbst gesetzten Ordnung ab. Man denke hier an 'Troilus und Cressida', an 'Othello', 'Timon', an 'Romeo und Julia', an 'Maß für Maß', an 'Ende gut, alles gut', an das 'Wintermärchen'. Überall wird durch große Leidenschaften der einzelnen eine Form des Miteinanderseins geschaffen, die unter schweren Kämpfen zerfallen muß, weil ihr das innere Maß fehlt, ohne das das echte Miteinandersein nicht bestehen kann. Und was uns nach allem bleibt, ist nichts anderes als die tröstliche Hoffnung auf eine 'wiederhergestellte Welt'. Von dem maßlosen Willen zur Selbstbehauptung im 'Lear' bis zur Maßlosigkeit der Selbsthingabe im 'Timon von Athen' zeigt sich hier ein großer Zusammenhang. Nicht in allen Stücken hat Shakespeare in Charakterisierung und Komposition die gleiche Größe erreicht. In den Schöpfungen seiner Jugend sind die entscheidenden Zusammenhänge noch verdeckt hinter der Lust am äußeren Spektakel, und im 'Timon' etwa vermissen wir die einzelne Durchgestaltung, wie wir sie in 'Othello' oder in 'Maß für Maß' antreffen. Aber überall wird der Ansatz sichtbar, aus dem sich dieses ganze reiche Leben entfaltet und von dem aus es sich zu einer großen Einheit zusammenschließt.

Fragen wir hier nun noch nach der inneren Ordnung der Shakespeareschen Dramen, so zielen wir auf ein Verständnis der Tatsache ab, daß dieser große Dichter ein ebenso meisterhafter Schöpfer der Tragödie wie des Schauspieles und der Komödie war. Was läßt sich hierzu von unserer Betrachtungsweise aus sagen? Wir bemerkten oben, daß der einzelne in dem in ihm naturhaft angelegten Drang zur Selbstentfaltung bis zur Vernichtung des anderen fortschreiten kann. Wir hoben dabei hervor, daß die anderen, die Zeugen dieser Tat werden, die Bedrohung erkennen, die in ihr für ihre eigene Existenz liegen muß. Die Erfahrung dieser Bedrohung bewirkt im Miteinandersein den Willen zur Bannung des maßlosen einzelnen. Indem er aber fällt, wird etwas verneint, das als Möglichkeit in jedem Menschen angelegt ist. Aus diesem dunklen Zwiespalt der Existenz erwächst die tragische Erschütterung. Dabei ist es im Grunde gleichgültig, ob der einzelne wie in 'Macbeth' durch die anderen vernichtet wird — oder ob er in Erkenntnis seiner Taten von eigener Hand fällt, wie in 'Othello', oder ob ihn die schrecklichen Folgen seiner Taten überwältigen, wie in 'Lear' — ebenso wie es im Grunde gleichgültig ist, ob er selber den anderen tötet, oder ob dessen Sterbenmüssen, wie in 'Lear', nur die Folge seines unbeherrschten Willens ist. In der Gestaltung dieser Zusammenhänge und in der glaubhaften Schilderung der gewaltigen Kämpfe, die sie in den einzelnen auslösen, liegt jedenfalls die Größe des tragischen Dichters. Hier ist Shakespeare unbestrittener Meister.

Wir bemerkten aber bereits, daß die Vernichtung des anderen im Miteinandersein nur ein äußerster Fall ist, der sich nur unter besonderen Umständen ereignet.

Das Miteinandersein kennt auch andere Formen — die Liebe, die Freundschaft, die Geselligkeit und wie sie alle heißen mögen. Wer es in der Tiefe erfaßt und im Reichtum seiner Gestalten durchschaut hat, wird auch diese stillere Schicht zu ihrem Recht kommen lassen, wenn er es in seinem ganzen Wesen darstellen will. Dies ist die eigentliche Leistung des Komödiendichters Shakespeare. Die frohe Laune im Spiel der Liebe und Freundschaft, die Zartheit und Güte des Zueinander und Miteinander der von ihnen erfüllten Menschen finden wir hier in einem schier unerschöpflichem Reichtum. Überall ist eine echte Gemeinschaft der Menschen das letzte Ziel dieser Stücke — die kleinen Kämpfe und Freuden der einzelnen der Weg zu diesem Ziel —, ob wir nun an 'Der Widerspenstigen Zähmung' denken oder an 'Was ihr wollt' oder an 'Wie es euch gefällt' oder den 'Sommernachtstraum'. In der Fülle der seelischen Erscheinungen und der frohen und schwermütigen Ereignisse bricht immer wieder der leitende Grundgedanke hervor, der alle diese Schöpfungen zu einer großen Einheit zusammenfaßt. Eine besondere Stellung nehmen in dieser Gruppe die 'Lustigen Weiber' ein. Hier wird das Schicksal des einzelnen, der nichts sein will und sein kann als er selber, zur Tragikomödie. Falstaff kann sich der bürgerlichen Ordnung des Miteinanderseins nicht einfügen. Aber er hat kein Zeug zum großen Helden, der diese Formen unter Dreingabe seines Lebens sprengen könnte. Er denkt — ausschließlich mit sich selber beschäftigt — nur an seinen Bauch und seinen übermäßigen Sexus, der sich mit keiner Frau begnügen will. So wird er — nicht ohne einen tragischen Schimmer, denn auch er verkörpert eine in allen anderen liegende Möglichkeit — zur lächerlichen Gestalt, und sein Schicksal ist nur eine Bekräftigung der Ordnung, die er stören wollte.

Aber zwischen der tragischen Begegnung und der fröhlichen Gemeinschaft der Liebe und Laune liegt noch eine dritte Form. Es gibt Möglichkeiten des Miteinanderseins, die im Willen und Streben einzelner die Schwere der Vernichtung des anderen erreichen — aber doch nicht den Vollzug der Tat einschließen. Hier eröffnen sich zuletzt doch noch freundliche Auswege, und die Ereignisse schreiten nicht bis zur tragischen Katastrophe fort. Am Ende wird eine gerade durch die Vereinzelung bestimmter Menschen bewirkte neue Form echten Miteinanderseins möglich. In 'Ende gut, alles gut', in 'Cymbeline' und vor allem im 'Kaufmann von Venedig', in 'Wintermärchen' und 'Maß für Maß' hat Shakespeare diesen Fall großartig geschildert. Es sind die eigentlichen Schauspiele unseres Dichters. Sie führen an den Rand der Tragödie — aber sie enden mit einer neuen schöneren Gemeinschaft aller Beteiligten. In 'Maß für Maß' ist zugleich überzeugend gestaltet, wie hier der drohende Konflikt einzig und allein gelöst werden kann. Nicht das Gesetz, das die Gemeinschaft ordnen soll, strömt diese Kraft aus. Im Gegenteil — es wird hier gerade gezeigt, wie es die tieferen Mächte der Existenz verwirrt, wenn es ohne die Macht lebendigen Verstehens zur Anwendung gebracht werden soll. Die erlösende Stärke geht nicht von ihm aus — sondern vom Herzog — also vom bloßen Dasein eines großen edlen Menschen, der die Welt kennt und alles, was sie treibt und zerklüftet, und der nun aus einem großen, in dieser Erkenntnis gewachsenen und gereiften Herzen die Kraft findet, die durch tausend Gegensätze

getrennten Menschen zu vereinen und zu einem neuen Miteinandersein zu führen. In den übrigen Stücken liegt die Verwicklung ähnlich — immer wieder ist es hier ein großer und weiser Mensch, der aus der Kraft seiner Person neue Gemeinschaftsbindungen der einzelnen schafft, und immer wieder ist es dieses Miteinandersein, in das alle Kämpfe und alle schweren Wege der einzelnen einmünden und in der sie zuletzt doch Erlösung finden.

Es hat sich also ergeben, daß von unserer Betrachtungsweise aus eine äußere und innere Ordnung des Shakespeareschen Schaffens unbeschadet seiner unermeßlichen Reichhaltigkeit im einzelnen möglich wird. Wir glauben damit genugsam begründet zu haben, daß man Shakespeare mit Recht den Dichter des Miteinanderseins nennen kann und daß es wohl berechtigt ist, zu behaupten, seine Dramen hätten eigentlich keine 'Helden' im landläufigen Sinne. Es hat sich gezeigt, daß ihr eigentlicher Gegenstand das Miteinandersein ist, aber wir verstehen jetzt auch, weshalb er gerade aus diesem Grunde gewaltige Erscheinungen einzelner Menschen schildern mußte. Denn diese sind ja seine Träger — die Enthüller der in ihm schlummernden Kräfte, seines Segens und seiner Abgründe. Wenn wir Shakespeare also den Dichter der Menschenwelt nennen, so ist dieser Begriff jetzt mit wirklichem Leben erfüllt. Die Menschenwelt ist das Miteinandersein der einzelnen in seiner ganzen reichen Gestaltung. Aber durch das sprossende Leben der äußeren Formen sieht das Auge des Dichters das ewige Geheimnis einer unvergänglichen Ordnung: *daß die Menschen einzelne sein müssen, die um ihre Behauptung zu ringen und um ihre Selbsterhaltung zu kämpfen haben, und daß sie doch der anderen bedürfen, wenn sie leben wollen.* Von der aus dieser widerspruchsvollen Struktur ihres Daseins sich ergebenden Selbstvernichtung bis zu dem frohen Spiel der Laune, das über diesen Abgründen schwebt und die einzelnen mit den Banden der Liebe bindet, als wäre die Welt nicht voll Kampf und Sorge, reicht des Dichters Blick — aber wie auch die froheste Gemeinschaft keine Gewähr dafür bietet, daß in ihr die tiefsten Abgründe aufbrechen — Shakespeare hat es viele Male gestaltet — so gibt es im letzten keine Mittel und keine Erkenntnis, die Paradoxie des Miteinanderseins aufzuheben. Daß es so ist, wie es ist, ist die letzte Weisheit seines Dichtens. Wir haben oben gesagt, Shakespeare kenne keine Prophetie. Sein Weltbild öffnet in der Tat keinen Ausblick auf eine schönere Welt des Friedens und der Eintracht. *Daß die Versinkung in das Chaos der gegenseitigen Zerfleischung verhindert werde, ist das letzte, was seine Menschen erreichen, und das ist schon sehr viel und in den schwersten Konflikten ohne Dreingabe des Lebens einzelner nicht zu erkaufen.* Man hat oft gesagt, Shakespeares Werk sei im letzten ohne Moral — und diese Behauptung besteht sicherlich zu Recht, wenn man sie bisher auch niemals wirklich zu begründen vermochte. Shakespeare hat wie kaum ein Dichter moralische Gestalten in höchstem Sinne geschaffen, aber er hat diese Gestalten an die tiefsten Ordnungen ihrer Existenz geführt, und dort hört das Stückwerk des menschlichen Willens auf. Hier herrscht keine menschliche Moral mehr, sondern die göttliche Schöpfung selbst, die die Menschen zueinander ordnet in einem Geheimnis, das der Mensch nicht mehr versteht, sondern das er allenfalls in seiner Tatsächlichkeit sehen darf. So ist denn auch der einzige Lichtblick, der sich in dieser Welt ergibt, *nicht ein*

moralisches Gesetz oder eine feste Erkenntnis — *sondern große und edle Menschen, die in unerfaßbarer Weise ordnende Mittelpunkte bilden und durch die Erwirkung echter Gemeinschaft den anderen Kraft und Frieden bringen,* wie etwa der Herzog in 'Maß für Maß'. Aber das, was ihnen Kraft und Mächtigkeit gibt, ist nicht ihre individuelle Vernunft oder ihr einzelmenschlicher Wille allein, sondern die von einem Höheren gesetzte Substanz ihrer ganzen Person, die in den schweren Erfahrungen des Miteinanderseins erst sich entfalten mußte. So wandelt sich in ihnen der Schmerz des Menschenlebens um in spendende Liebe und Weisheit. Aber die Zahl solcher Menschen ist klein und vor den heftigsten Konflikten müssen auch sie versagen. Die Welt im ganzen bleibt ein düsteres Geheimnis.

Hier rufen wir nun Shakespeare noch einmal selbst zum Zeugen für unsere Auslegungen an in seiner größten und tiefsten Schöpfung, dem 'Hamlet'. Es fällt von unseren Darlegungen aus auf dieses geheimnisvolle Werk ebenso viel Licht, als es uns als eine letzte Ermächtigung für diese dienen kann. Immer wieder hat man sich vergeblich bemüht, Klarheit in den Charakter des Helden zu bringen und von ihm ausgehend die ganze Tragweite zu erhellen. Dieser Weg konnte zu keinem Ziele führen, denn Hamlet ist nur aus dem Miteinandersein heraus zu verstehen. *Er ist der Mensch, der mit dem ganzen Phänomen der Menschenwelt, wie wir sie darzulegen suchten, zu ringen hat und der daran zugrunde geht.* Aus einer frohen Jugend wird der Dänenprinz durch den plötzlichen Tod seines Vaters herausgerissen. Er sieht sich von der Thronfolge ausgeschlossen, der Bruder seines Vaters, der durch die Verheiratung mit der Königinwitwe sein Stiefvater geworden ist, tritt an seine Stelle. Von schrecklichem Verdacht gepeinigt, erhält er durch den Geist seines Vaters Gewißheit, daß dieser durch seinen Bruder ermordet wurde, und wird zur Rache an dem Usurpator aufgerufen. Mit einem Schlage ist die Furchtbarkeit der Menschenwelt vor ihm aufgerissen. Er sieht das Verbrechen, das vom Ehrgeiz des einzelnen ausging, er sieht die Stumpfheit der Menschen, die dem verbrecherischen Claudius folgen und den edlen Ermordeten vergessen, die sich mitschuldig machen an seiner Tat, indem sie sie hinnehmen, er sieht seine leibliche Mutter als liebendes Weib des Mörders — er sieht die Hofgesellschaft, die nichts ahnt und ihre Bücklinge macht, als sei nichts geschehen. So steigt vor ihm, je tiefer er dringt, die Menschenwelt in ihrer nackten Tatsächlichkeit auf, und obwohl er es zunächst nur mit Claudius zu tun zu haben glaubt, wird sie immer mehr sein eigentliches Gegenüber: die Welt, in der jeder nur an sich selber denkt, bis zum Verbrechen am anderen, die Welt, die ohne Gemeinschaft der Liebe ist, und die die einzelnen doch aneinander kettet und ihnen auferlegt, in ihr auszuharren. Hier liegt der Grund für die furchtbare Verdüsterung seines Geistes, und nur die Gelehrten konnten uns glauben machen, es bedürfe dazu einer 'melancholischen' Gemütsart. Die schrecklichen Erlebnisse und Erfahrungen, die ihn treffen, zerstören seinen jugendlichen Lebensmut, geben seinem Witz die vernichtende Schärfe, sind die Quelle seiner Verzweiflungsausbrüche und seiner Ungerechtigkeiten; sie vergiften seine Liebe zu Ophelia — sie lassen ihn nach Schlaf rufen und den Tod ersehnen. Und doch bleibt in alledem die ihm gestellte Aufgabe bestehen. Der ihm erteilte Auftrag lastet auf ihm allein. Aber die Erkenntnis, daß

nicht Claudius allein sein Gegner ist — sondern, daß er seine Mutter mittreffen muß, wenn er jenen vernichtet, daß der Hof, daß alle anderen in ihrer Trägheit Mitschuldige geworden sind, die Erkenntnis, daß dies der Lauf der Welt ist — alles dies ist die Quelle, weshalb er nicht zum Handeln kommt. Was nützte es im Grunde, wenn er Claudius tötete? Die anderen bleiben im Wesen, wie sie sind. Die aus den Fugen geratene Welt kann er nicht ändern. Und diese Erkenntnis ist endgültig und ohne alle Hoffnung. So steigt vor ihm die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz auf, und sie ist gleichsam der letzte Punkt, den er zu erreichen vermag. Aber eine Antwort findet er nicht. Er ist der Mensch, der die Unabänderlichkeiten der Menschenwelt sieht und ihre Hoffnungslosigkeit im letzten — dem aber aufgegeben ist, in ihr standzuhalten, bis ihn eine höhere Gewalt abberuft. Es ist *das* Bild des Menschenschicksals. Aber Hamlet hat zu tief in die Welt hineingesehen. Unter dieser Last zerfällt seine Kraft, und er geht in die Falle, die ihm der Mörder stellt. Was er jetzt noch tun kann, ist in der Dreingabe seines eigenen zerstörten Lebens die nächsten Träger der Unordnung zu vernichten, um für Fortinbras Platz zu machen als den kraftvollen, neue Ordnungen setzenden Mittelpunkt des Miteinanderseins. Aber dies ist schon nicht mehr *seine Tat* — sondern die in diesem selbst wirksame Fügung. Was aber bleibt das einzig Tröstliche in dieser düsteren Welt? Daß es trotz allem in ihr die Zartheit der Ophelia gibt, die hochherzige Treue Horatios und das heldische Soldatentum des Fortinbras, daß Hamlet trotz allem sein Leben nicht selbst wegwirft, sondern durchhält bis zum bitteren Ende.

So steigt hier vor uns noch einmal das ganze Bild der Welt als Miteinandersein empor, wie wir es oben zu entwickeln suchten. Der Dichter hat hier — wenn man so sagen darf — das grundsätzlich gestaltet, was sich dem in die Tiefe dringenden Betrachter als das Fundament aller seiner übrigen Stücke ergibt. Hamlet ist demgemäß auch die einzige Gestalt seiner Dichtungen, die das Phänomen der Welt wirklich erkennt.

Daß ihr trotzdem tragischer Untergang beschieden ist, ist nur ein Beweis für die Größe des Dichters, die sich auch in seiner großartigsten Gestalt vor der Unabänderlichkeit des Daseins beugt. Der Mensch ist sterblich — auch seine tiefste Erkenntnis vergeht vor dem großen Ganzen der ewigen Welt. Dieser Dichter konnte auf alle Illusionen und auf alle Prophetien verzichten. Er kannte das Dasein, und er wußte um die unabänderliche Vergänglichkeit des einzelnen, auch des Helden, auch der zartesten Schönheit, auch des Getreuesten. Was bleibt, ist immer nur das Miteinandersein, und das ist im Grunde stets das Gleiche. Aber hier liegt die Grenze menschlicher Kraft, und Gottes Hand beginnt selbst zu herrschen. Das Höchste, was der Mensch zu erreichen vermag, ist die Erfassung des wahren Seins der Menschenwelt durch die ganze unermeßliche Fülle ihrer Formen hindurch. Das aber kann er nur — wie Hamlets Schicksal beweist — wenn er selbst das ganze Leid des Daseins durchkämpfen muß, wenn er selbst hineingeworfen wird in die ganze Not der Existenz. Die Höflinge wissen nichts — Horatio ahnt, worum es geht, Ophelia zerbricht — nur Hamlet erkennt und weiß! Und sein Leben wird so doch nicht vergeblich — denn in der Erschütterung über sein Schicksal und sein Sterben führt er die Guten unter seinen Mitmenschen

enger zueinander. So wird er im Miteinandersein letztlich doch ein Werkzeug des göttlichen Willens. Denn Gott, von dem Shakespeares Menschen so wenig sprechen, bleibt doch die letzte Instanz dieser Welt. Solange der einzelne lebt und seine Wege geht, steht er allein — aber in dem Segen oder der Not, die von seiner Person ausgehen, wird der göttliche Wille sichtbar. So muß der Beschauer erfahren, daß in dieser Welt der Menschen die Schönheit und die Treue, die Liebe und die Zartheit herrliche Erscheinungen sind, die aber ihre dunkle Schwere und ihr Verhängnis nicht zu bannen vermögen — aber er darf zugleich erschütterter Zeuge werden, daß das Miteinandersein vor der größten Not bewahrt bleibt, solange es Helden gibt, die in der Dreingabe ihres Glückes und ihres Lebens seine Ordnung immer wieder begründen helfen.

Shakespeares größte Schöpfung gipfelt also in der dichterischen Gestaltung dessen, wovon wir bei unserer Betrachtung ausgingen: des wahren Wesens der Menschenwelt im Miteinandersein. Und hier wird nun noch ein Zusammenhang von größter Bedeutung. Gerade in diesem Stück begegnet uns die Bühne auf der Bühne. Um den verbrecherischen König zu entlarven — bedient sich Hamlet des dramatischen Schauspiels. Das ist kein Zufall. Die letzte Erkenntnis der Welt, wie sie Hamlet gewinnen mußte, läßt sich in keiner Philosophie, überhaupt nicht in einer 'Erkenntnis' im landläufigen Sinne festhalten. Sie läßt sich nur dadurch vermitteln, daß das Ereignis, aus dem sie hervorbricht, vor allen anderen noch einmal vollzogen wird, um durch die erschütternde Teilnahme an ihm die gleiche Einsicht in den anderen zu bewirken. Das aber leistet der dramatische Vorgang. Das, was Shakespeare in dem Schauspiel im Hamlet gibt, ist, unbeschadet seines begrenzten Zweckes innerhalb der Spielhandlung, die *Enthüllung des Ansatzes der dramatischen Kunst*. Sie ist das Gericht über den Menschen, denn sie offenbart ihm aus dem höheren Zweck der Liebe zur Gemeinschaft sein wahres Wesen hart und schonungslos. Der Dichter ist der Mensch, in dem, wie in Hamlet, durch ungeheure Erschütterungen seiner eigenen Existenz die Erkenntnis der Menschenwelt aufgebrochen ist. Durch die bunte Form sieht er das wahre Sein. Gerade in dieser Erkenntnis erfährt er die metaphysische Not der Menschen: das Leiden am anderen. Von tiefer Liebe zu ihnen erfüllt, geht sein ganzes Trachten dahin, diese Not zu lindern. Dies vermag er nur, indem er die Menschen zur Erfassung der wahren Welt bringt. Das aber kann er nicht bewirken durch die Vermittlung philosophischer Erkenntnisse oder moralischer Sätze. Die wahre Erkenntnis der Welt erwächst ja aus der erschütternden Existenz allein. So zwingt er den Menschen diese Erschütterung auf, indem er sie zu Zeugen ihres wahren Wesens macht. Dies aber leistet er dadurch, daß er das ganze Leben der Menschen noch einmal vor den Beschauer hinstellt — aber nun in der Fülle der Erscheinungen seine ewige Ordnung und Gefährdung sichtbar macht. Und das wird ihm dadurch möglich, daß er das Leben der einzelnen in großen und entscheidenden Gestalten bis zum bitteren Ende führt. Erst von ihm her wird ja sichtbar, wie sich der Mensch bewährte, ob Not oder Segen von ihm ausgeht.[1]) Indem er den Be-

1) Es würde hier zu weit führen, zeigen zu wollen, wie die Besonderheit der dramatischen Form aus dieser verdichtenden Betrachtung des Menschenlebens erwächst.

schauer zwingt, dieses Ende mitzuvollziehen, bewirkt er in ihm das, was das Leben selbst nur in seltenen Fällen den in die Alltäglichkeit Geworfenen zu bringen vermag: das Entsetzen über sich selbst. Und diese Wirkung ist im Drama deshalb so außerordentlich — weil in dieser Kunstform der Mensch von Fleisch und Blut dem Zuschauer wirklich begegnet. Nicht nach irgendwelchen Grundsätzen entwickelte Handlungen, nicht Ideen und nicht Charaktere zaubert also der dramatische Dichter den Menschen vor, sondern er schafft den lebendigen Menschen wie Gott in *verdichteter* Form noch einmal. Aber er erleidet das Schicksal des Prometheus, denn er gibt sein Leben und sein Glück hin für sein Werk. Und dieses Werk ist fragwürdig, wie das jedes Sterblichen, denn er kann die Menschen nicht zwingen, ihn zu hören und das Schönste seiner Liebe sieht er oft nutzlos vertan. So bleibt der Dichter, auch wenn er der größte ist, selbst dem Miteinandersein eingeordnet — wie Hamlet trotz der Tiefe seiner Erkenntnis — und hat seine Bürden zu tragen — ja er ist einer seiner größten Helden, denn obwohl er die Fragwürdigkeit der Welt eindringlicher erkennt als jeder andere, ist er in besonderem Maße aufgerufen, auszuharren und die Menschen zu lieben. Und in diesem Punkte ist der Dichter Shakespeare größer gewesen als seine gewaltigste Menschenschöpfung — Hamlet — denn obwohl er nicht weniger gelitten haben kann als dieser, behielt er die Menschen lieb und zeigte im großen Spiegel seiner Kunst sie nicht nur in der Düsterheit ihres Seins, hielt nicht nur unerbittlich Gericht über sie, sondern gab sie auch in der freundlichen Laune ihres Spieles, um endlich mit der schmerzvoll weisen Heiterkeit Prosperos von ihnen zu scheiden.

Überschauen wir nun von hier aus noch einmal das Ganze der Shakespeareschen Kunst, so zeigt sich trotz allen Einschränkungen, die im einzelnen gemacht werden können, ein großartiger Zusammenhang. Die Menschenwelt in der Ausrichtung auf ihre Grundordnung hat sich in der Tat als das große Thema des Dichters erwiesen, das in allen Stücken von irgendeiner neuen wichtigen Seite angeschnitten und im 'Hamlet' in grundsätzlicher Weise gestaltet wird. Von dieser Tiefe her werden seine Menschen bewegt, aus ihr wächst die reiche Seelenkunst des Dichters empor. Dabei gestaltet er sie nicht als Idee, sondern *er weist sie in der Alltäglichkeit selber auf.* Hier erst liegt der Quell seiner unerhörten Wirkung, die dem des tatsächlichen Ereignisses gleichkommt. Weil er den Menschen nicht nach Erkenntnissen und Einsichten bildet, sondern in seiner äußeren Erscheinung die Grundordnung seiner Existenz sichtbar macht, wirken seine Geschöpfe so, als bewege sie der Odem Gottes selber. In der Tiefe ist die Menschenwelt in Shakespeares Auslegung tragisch, denn der sterbliche Mensch steht in einem dauernden Zwiespalt mit sich selbst und das Maß, dessen er im Miteinandersein bedarf, kämpft er sich selbst in schweren Erschütterungen ab — aber sie ist von wundervoller Erhabenheit, weil sie dem heldischen Menschen erst seine große Bestimmung gibt: in der unlösbaren Widersprüchlichkeit des Daseins ausharrend, sich für die anderen aufzuopfern und dadurch bewegende Macht zu werden, die diese fester aneinander bindet in einer Gemeinschaft, ohne die sie nicht leben könnten. Und Shakespeares Welt ist zugleich von Freude und Laune bewegt, dort wo es im Miteinandersein

nicht um die letzten Fragen geht, sondern um das heitere Spiel freundlicher Mächte, die *die* Menschen binden, die das Schicksal davor bewahrt, in die Abgründe ihres Geschlechtes hinabgeschleudert zu werden. Nur eines kennt diese Dichtung nicht: den Ausblick auf eine bessere Welt. Sie stellt den Menschen gänzlich auf sich allein und ordnet auch den größten so vollkommen dem tragischen Miteinandersein ein, daß sie keinerlei Aufgipfelung menschlichen Seins aufweist, die das Ganze der Welt zu verändern vermöchte. Wozu der Mensch beitragen kann, das ist die Verhinderung des Chaos in seinem eigenen Geschlecht in dem begrenzten Raum, der seinen Kräften offen steht. Und hier läßt uns der Dichter zuletzt doch nicht ohne Trost. Aus den schwersten Katastrophen leuchtet doch immer wieder eine neue Ordnung hervor und da sie sichtbar nicht das Werk der Menschen ist, dürfen wir wohl annehmen, daß es des Dichters Glaube war, daß hier Gottes Hand wirke, von dem er zwar wenig spricht, den er aber so von um so größerer Mächtigkeit zeigt.

Der von uns herausgearbeitete innere Zusammenhang des Shakespeareschen Schaffens besteht ganz unabhängig von den vielen ungelösten Einzelfragen, die seine Werke nach wie vor aufgeben. Er schließt die Erforschung der Quellenfragen so wenig aus, wie die seines künstlerischen Stiles, seiner Lebensumstände, der Abhängigkeit seines Schaffens im einzelnen von Vorgängern und Zeitgenossen. Ja, er gibt diesen Fragestellungen erst den wahren Antrieb, denn er leistet das, was der pragmatischen Einzelforschung nie gelungen ist und nie gelingen konnte: den Einblick in das innere Geheimnis seiner Kunst. Nur wer diesem Geheimnis vom Leben selbst her nahe gekommen ist, kann die Einzelforschung im rechten Maße betreiben und zugleich der Gefahr entgehen, von ihr her in so hölzerne Mißdeutungen zu verfallen, wie sie für die Shakespearephilologie so kennzeichnend sind. Alles, was das Leben des Dichters mit seinen Leiden und seinen Freuden, seinen Begegnungen und seinen Nöten angeht, wird für die Vertiefung und Fortbildung unserer Betrachtungsweise von Bedeutung. Die Forschung, die sich alledem voll Bescheidung widmet, leistet fruchtbare Arbeit im Dienste der Dichtung selbst. Aber die Versuche, von diesen Tatsachen her den Dichter und sein Werk verstehen oder kritisieren zu wollen, geben sich selber preis. Die Dichtung ist nicht das Objekt einer Wissenschaft, sondern sie ist dem lebendigen Menschen aufgegeben, wie sein Dasein selbst, und was von der Wissenschaft nicht gelten darf, das gilt von ihr im wahrsten Sinne: daß nämlich das, was man von ihr weiß, im tiefsten davon abhängt, was für ein Mensch man ist. Der Mensch dieser Zeit ist von den großen Nöten des Daseins wieder geprägt. Von ihm aus sprechen wir, und das einzige Kriterium, das wir anerkennen können, sind die Werke des Dichters selbst und ihr inneres Leben. Daß sich dabei Raum für die echten Ergebnisse der Forschung ergibt und die künstlerische Form unangetastet bleibt, ja in der Einheit ihrer lebendigen Gestalt erst wieder sichtbar wird, beides scheint uns nur für diese Auffassung zu sprechen — ebenso wie die Tatsache, daß wir mit ihr der Gefahr entgehen, den Dichter um der Kunst willen aus den Anfechtungen des lebendigen Daseins herauszulösen und ihn in eine Sphäre der Ästhetik zu versetzen, wie es B. Croce getan hat, oder ihn zu einer mythischen Erscheinung zu

machen, die ihre eigene Sternenbahn zieht, wie es in den Büchern von Gundolf geschehen ist. Denn der Dichter wird dann in beiden Fällen wohl ein Beherrscher des schön geformten Geistes, aber er verliert das, was ihn unter den Menschen zu einer erhabenen Erscheinung macht: das Leiden mit den anderen und um ihrer willen. Und dies muß Shakespeare tiefer erlitten haben als jeder andere moderne Dichter.

DEUTSCHE DICHTUNG IM LATEINISCHEN GEWANDE

EINE PROBLEMBETRACHTUNG

Von Walter Stach

Das Nachstehende ist die gekürzte, aber im wesentlichen unveränderte Wiedergabe eines Vortrages, den der Verfasser am 14. Juni 1935 im Altertumsverein an der Universität Leipzig gehalten hat.

Es gibt im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte von Merker-Stammler eine vortreffliche Übersicht über die mittellateinische Dichtung in Deutschland, in der Strecker alle diejenigen Denkmäler vereinigt hat, von denen man nach der Persönlichkeit des Verfassers oder auf Grund der handschriftlichen Überlieferung annehmen darf, daß sie auf deutschem Boden entstanden und beheimatet sind. Läßt man dieses Resümee auf sich wirken, so scheint es gewagt, ja beinahe widersinnig zu sein, von deutscher Dichtung im lateinischen Gewande sprechen zu wollen, wenn damit mehr als die Tatsache gemeint sein soll, daß unter den namhaften Poetae Latini des Mittelalters auch Vertreter der deutschen Stämme sind. Scheut doch Strecker sogar den Versuch einer Gliederung nach Epochen; geschweige denn, daß er es wagte, den deutschen Ursprung zum Anlaß einer literarischen oder geistesgeschichtlichen Charakteristik zu nehmen.

Nicht, daß Strecker das Problem nicht sähe; aber er hält es im Grunde genommen für unlösbar. Daher gibt er einer neutralen stofflichen Anordnung der Denkmäler den Vorzug und rechtfertigt seine Zurückhaltung mit der Behauptung: die in lateinischer Sprache in Deutschland sich entwickelnde Dichtung sei ein bloßer Ausschnitt aus der internationalen mittellateinischen Literatur; sie weise im ganzen dieselben charakteristischen Merkmale auf, wie die der anderen Länder Westeuropas und werde von denselben Regeln beherrscht.

Nun besteht der Hinweis auf den gemeinmittellateinischen Typus dieser Dichtung zweifelsohne zu Recht, wenn ich es auch für abwegig halte, dabei von einer 'internationalen' Literatur oder — wie Traube — von ihrem 'eminent kosmopolitischen Charakter' zu reden. Das klingt wie eine anachronistische Kennzeichnung und scheint mir dazu angetan, irrigen Vorstellungen Vorschub zu leisten. Denn nirgends hat sich die mittellateinische Dichtung im Widerstreit mit dem nationalen Pathos gefühlt oder einem politisch indifferenten Weltbürgertume gehuldigt, wie man das z. B. von der Philanthropie der jüngeren Stoa oder der asketischen Einstellung des vorbenediktinischen Mönchtumes behaupten könnte. Im Gegenteil: auch die lateinische Dichtung des Mittelalters half das Bewußtsein der

völkischen Eigenart in den Zeitgenossen wecken und formen, und soweit sie nicht der reine Ausdruck religiöser Andacht und Erbauung ist, gibt es gerade in Deutschland kaum ein größeres Werk, in dem sich nicht die politische Haltung des Verfassers mehr oder minder deutlich spiegelt. Wir kennen beispielshalber die Persönlichkeit des lothringischen Mönches nicht, der die *Ecbasis cuiusdam captivi* schrieb; aber daß er ein Parteigänger Heinrichs I. war und die Westfranken nicht leiden mochte, das hat er uns auch in seiner geistlichen und von Weltfluchtstimmung getragenen Allegorie verraten.

Gewiß ist weiterhin die mittellateinische Dichtung christlich-universal gerichtet, wie die Kirche, unter deren Pflege sie heranwächst, und wie das mittelalterliche Kaisertum, dem sie getreulich dient. Aber der Gedanke der Gleichheit vor Gott bedeutet ihr nicht die Gleichheit der Menschen und Völker untereinander. Und wenn die mittelalterliche Kaiserpolitik die rivalisierenden deutschen Stämme zum ersten gemeinschaftlichen Einsatz nach außen zusammenriß; wenn sich in der gemeinsamen Anstrengung über die Alpen hinweg die Abgeschlossenheit und Enge der partikularen Interessen zum ersten Male zum Bewußtsein einer großen geschichtlichen Aufgabe und zum Glauben an eine deutsche Weltsendung weitete: dann hat die mittellateinische Dichtung an dieser gedanklichen Grundlegung des ersten Reiches der Deutschen ihren nicht unerheblichen Anteil. Ich erinnere an den biederen *Poeta Saxo*, der sich mit seinem Preise des großen Karl um die innere Einbürgerung seiner Heimat in das Karolingische Reich bemüht; ich nenne die *Gesta Ottonis* der Hrotsvit, aus deren Munde das Ruhmeslied der Sachsenherzöge aus Liudolfs Geschlecht ertönt; ich verweise auf die von vaterländischer Begeisterung durchglühten Lieder des *Erzpoeten* zu Ehren Barbarossas; ich brauche schließlich nur den *Ligurinus* zu erwähnen, das lebendigste Bild einstiger deutscher Größe, das wir kennen, und ein künstlerisch wertvolles Denkmal zugleich, in dem sich staufische Heldengesinnung und mittelalterliche Kaiserherrlichkeit bei aller geschichtlichen Treue zu wahrhaft dichterischer Verklärung vereinen.

Doch sind das Dinge, die Strecker mit dem Schlagwort 'international' nicht bestreiten will, und sein Einwand gegen eine literargeschichtliche Sonderbehandlung der lateinischen Dichtung in Deutschland wird dadurch noch nicht entkräftet. Denn konform in ihrer äußeren Gestaltung sind die mittellateinischen Denkmäler in der Tat, und die auf deutschem Boden entstandenen bilden in dieser Beziehung keine Ausnahme. Das liegt aber nicht an irgendwelchem übervölkischen Grundzug ihres Wesens, auch nicht an ihrem christlich determinierten Inhalt, an den man gemeinhin zuerst denkt, sondern dieser gleichförmige Zuschnitt ist die Folge der übereinstimmenden Bedingungen, unter denen lateinische Dichtung im Umkreis der abendländisch-mittelalterlichen Bildung entsteht.

Latein im *literarischen* Sinne war nicht die bloße Anwendung der *κοινή* des europäischen Westens, der Weltsprache im Verkehr der romanisch-germanischen Völker, war auch nicht die stereotype Formelsprache staatlicher Herrschaft und Verwaltung, mit der das merovingisch-karolingische Reich die Vielsprachigkeit seiner Bewohner überbrückt hatte und die sich mit dem Beharrungsvermögen eingewurzelter Institutionen auf die Nachfolgestaaten vererbte. Latein im *literarischen*

Sinne war, trotz aller für unser Gefühl mangelnden Klassizität, eine Hochsprache *κατ' ἐξοχήν*, preziös, wie die mittelalterliche Buchschrift des Pergaments. In ihren Geleisen zu produzieren verlangte Vertrautheit mit einem jahrtausendalten, ausgeformten Schrifttum und heischte Schulung in einer traditionellen und von dem Grundsatz der *imitatio* beherrschten Stilkunst, für deren bald puristisch-archaisierenden, bald modisch-barocken Geschmack Norden die geschichtlichen Voraussetzungen aufgezeigt hat und von deren feingliedrigem Zierat die Forschungen Meyers und Polheims eine ungefähre Vorstellung geben. Vor allem den Lieblingsstil des Mittelalters, der in seiner Prätention und *ὑπερβολή* auf der stilistischen Überreife der Spätantike beruht und der, darüber hinaus, in völlig unantiker Weise den rein akustischen Reiz der Rede vom logisch-syntaktischen Gefüge des Gedankens ablöst und in Kursus und Reim zu eigenständiger Wirkung bringt, diesen *stilus phaleratus* mit *literarischem* Anspruch handhaben zu können: das war die mühsam gepflückte Frucht des Dictamens, der mittelalterlichen *προγυμνάσματα*. Die meisten blieben dabei in bloßer Technik stecken; sie liefern die unübersehbare, wertlose Masse der mittelalterlichen Schulverse. Einige brachten es zur Routine und verfielen einem Virtuosentum, das sich in seiner Blutleere ohnehin allenthalben entspricht. Und nur bei wenigen wurde daraus die souveräne Beherrschung der angelernten Stilmittel und wahre, echte Kunst zugleich. Infolgedessen beschränken sich, vor allem außerhalb der Romania, literarisches Bedürfnis und Können auf eine spärliche Schicht von hochgebildeten Mönchen und Klerikern und auf vereinzelte an den kirchlichen Mittelpunkten erzogene Laien. Mittellateinische Dichtung entstammt daher den Bischofssitzen und Klöstern, und ihre Träger, schon durch die an der Antike genährte Geistesbildung miteinander verwandt, ähneln sich infolge der gemeinsamen Vorbilder und der eindringlichen gleichgerichteten Schulung wie die Zöglinge der Rhetoren im Zeitalter des Apollinaris Sidonius. Selbst die stärksten dichterischen Begabungen können sich dem von der Schule ausgeübten Traditionszwang nicht entziehen und weisen im Formalen typische Merkmale auf, die etwaige feinere zeitliche und räumliche Unterschiede für uns überdecken.

Diesen Sachverhalt hat wohl Strecker bei seinem grundsätzlichen Verzicht zuvörderst vor Augen, und er birgt allerdings eine gewichtige methodologische Warnung. An *Formen und Sprache* der Denkmäler dürfen wir uns nicht halten, wenn wir nach *deutscher* Dichtung in lateinischem Gewande fragen. Nach dieser Richtung betont Strecker mit Recht, daß die Absicht, ein Erzeugnis, beispielshalber der Vagantenpoesie, in sprachlich-formaler Hinsicht auch nur zu lokalisieren, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist oder gar in die Irre führt. Der '*deutscheste* unter den Vaganten', wie ihn Strecker nennt, der *Archipoeta*, der seinen Liedern die Glut und den Wohllaut echter Dichtung einzuhauchen verstand, entlehnte sein Versmaß aus Frankreich, wo der *Primas* Hugo von Orléans dieselbe sog. Vagantenstrophe schon ein halbes Jahrhundert zuvor benutzt hat. Kein Wunder, daß die Anstrengungen des französischen Gelehrten Wilmotte, das Walthari-Lied sprachlich für Frankreich in Anspruch zu nehmen, an dem Einspruch der deutschen Forschung gescheitert sind. Denn die Sprache des *Waltharius* ist in ihrem Typus

gemeinmittellateinisch und kennt weder Romanismen, noch Germanismen. Die lange Liste, die Grimm noch vor 100 Jahren nach *dieser* Seite hin aufstellen durfte, hat sich inzwischen durch unsere erweiterte Kenntnis des Spätlateins und seiner Verwachsungen mit der Sondersprache der Kirche und dem lebendigen Vulgäridiom der Übergangszeit bis auf einige wenige der verdächtigten Wendungen erübrigt, die vermutlich bloße 'Schnitzer' und überhaupt keine echten Solözismen sind. Wenn daher Ehrismann in seiner Geschichte der deutschen Literatur in Erwägung zieht, die seltsame Latinität des *Ruodlieb* beruhe auf dem Einfluß *deutschen* Sprachgefühls; ja dieses 'germanisierte Lateinisch' sei vielleicht gewollt vom Dichter angewandt, um auch in der *sprachlichen* Form heimisches Wesen hervortreten zu lassen, so ist das ein grundsätzlicher Irrtum. Wohl hatte noch der Hauptherausgeber des Textes Seiler gemeint, an diesem Gedicht sei alles *ein* Germanismus. Aber als Ottinger von dieser These ausging, um über die anderweitigen Anzeichen der deutschen Herkunft hinaus, wie Namen und Glossen, Fundort und Zustand der Handschrift, die deutsche Heimat auch aus der Sprache zu erweisen, ließ sich nicht eine einzige idiomatische Phrase oder Konstruktion dieser Art wirklich erhärten.

Etwas Ähnliches soll nun nach Streckers Meinung auch von dem *stofflichen* Gehalt und der *Darstellungsweise* der mittellateinischen Dichtung gelten. Und wenn Traube einmal gesagt hat, die lateinische Literatur des Mittelalters sei eine Weltliteratur im Sinne Goethes gewesen, so scheint das dazu zu stimmen: Eine seltsam aufregende Prophetie, ein ergreifendes Kirchenlied, eine zündende Satire, irgendein Werk der großen Literatur (etwa ein Epos, z. B. die Alexandreis) wie auch der niederen (ein Rätsel, ein Schwank, eine Novelle) konnte mit Schnelligkeit und Leichtigkeit einen ganzen Erdteil durchlaufen. Aber Traube hat selber die Einschränkung hinzugefügt, daß diesem Bilde des Möglichen die Wirklichkeit des damaligen literarischen Lebens nicht recht entspricht, wenigstens nicht allenthalben, zu allen Zeiten. Gewiß, für das karolingische Weltreich, das auch im Geistigen eine Einheit war, trifft das ungefähr zu; seine straffe Bindung in allem Formalen, in der Schrift wie in den allgemeinen Grundlagen der Bildung, schafft der literarischen Produktion die dazu erforderliche breite und ebenmäßige Grundlage. Auch in der Blüteperiode der mittellateinischen Dichtung, wie Gröber die Zeit vom XI. bis zur Mitte des XIV. Jahrh. genannt hat, im besonderen in der Zeit der wandernden Scholaren, die von einer hohen Schule zur anderen wechseln, haben wir von vornherein mit einem solchen Fluktuieren der Motive, Stoffe, Formen und selbst der Dichtungen zu rechnen. Die kommende *civitas eruditorum* bildet sich über die Schranken der Länder und Völker hinweg. Oder wie Gröber es ausgedrückt hat: Von nun an ruht die lateinische Literatur in sich selbst; sie stellt das Reich der denkenden Geister dar. In dieser Epoche könnte man daher am ehesten noch von einem *internationalen* Gepräge der mittellateinischen Literatur sprechen. Dazu stimmt, wie Strecker ins Feld führt, das Schicksal der bekannten *confessio Golias*, die bald nach ihrer Abfassung anonym geworden ist und deren Handschriften im gesamten Abendlande auftreten; dazu stimmen die inhaltlich einander entsprechenden Sammlungen zur Lyrik dieser Zeit, die aus Frankreich, England, dem heutigen Belgien, Deutschland und der Schweiz herrühren und ein-

deutig bekunden, daß unsere *Carmina Burana* die Vertreter einer *intereuropäischen* Gattung sind.

Aber man darf über dieser Weiträumigkeit der literarischen Beziehungen, die innerhalb des latinisierten Europa überhaupt keine Grenzen kennen, die faktische Isolierung nicht übersehen, die der Zwischenzeit, von den Karolingern bis ins XI. Jahrh., einen ganz anderen Stempel aufprägt. Symptomatisch dafür ist das dedikatorische Beiwerk, das seit den Kreuzzügen auffällig schrumpft und schwindet. Zwar möchte Schmeidler in derlei Beigaben nur erstorbene Stilelemente der Patristik sehen, die man in der fraglichen Spanne weiterschleppt und mit denen man ein eigentlich literarisches Leben bloß vortäuscht. Aber die systematische Untersuchung der mittelalterlichen Buch-Arenga würde zeigen, daß sich in Wahrheit darin ein Wandel der literarischen Situation markiert. Stellt sich künftig die dichterische Leistung auf eigene Füße, so daß sie der Widmung und des Vorwortes eigentlich nicht mehr bedarf, so eignet ihr bis dahin, um mit Hellmann zu reden, ein ausgesprochener *Konventikelcharakter*, mit dem die reich entwickelte Förmlichkeit bei der Veröffentlichung Hand in Hand geht. Entscheidend ist, daß der Autor mit seiner *captatio benevolentiae* dabei nicht auf den Leser schlechthin, sondern auf einen ganz bestimmten und eng umgrenzten Kreis von Personen abzielt, die zumeist Anreger und Kritiker in einem sind und die das eigentliche Publikum des betreffenden Werkes darstellen. Er weiß sich mit seinen Interessenten — auch über räumliche Entfernung hinweg — auf Grund des erteilten Auftrages oder durch stoffliche Neigung und den gleichen literarischen Geschmack gegen Andersgerichtete (die *aemuli*, die *invidi*) aufs engste verbunden. Soviel ich sehe, dringt dieser esoterische Zug in der Literatur größeren Stils seit dem Tode Karls des Großen durch, dessen geniale Persönlichkeit bis dahin die literarische Produktion um das von ihm gelenkte geistige Leben am Hofe zentriert hatte. So distanziert sich schon Einhard in der Karlsbiographie vom Haufen der Auch-Historiker, die sich begnügen, *qualibuscumque scriptis* Zeitgeschichte zu schreiben. Der nämliche Ton klingt wider in der Klage des Walahfrid Strabo über den Rückgang der Studien und den Verfall der allgemeinen Bildung nach dem Tode Karls: eine Klage, aus der zugleich das Gefühl seiner künstlerischen Vereinsamung spricht. Vollends deutlich aber wird das literarische *Binnenleben* an den Pflegstätten der Wissenschaft und Kunst in ottonischer Zeit.

Wie wir wissen, ist die ottonische Kunst, im Gegensatz zur karolingischen, Klosterkunst, und die Dichtung ottonischer Zeit ist Klosterdichtung. Aber damit ist noch zu wenig gesagt. Dichtung keimte auch in den Klöstern damals nur im Boden *persönlicher* Beziehungen und wurde von der Stimmung und Gedankenrichtung intimer Zirkel getragen. Infolgedessen ist für uns die nähere Kenntnis der Persönlichkeiten, die an einer literarischen Konzeption innerlich teilhaben, beinahe ebenso wichtig, wie der Verfasser und sein Werk. Wo uns diese Begleitumstände nicht zugänglich sind, bleiben wir über die tiefere Absicht einer dichterischen Schöpfung häufig im unklaren. Möglich z. B., daß die *Ecbasis captivi*, in der für uns die Strenge des Klostergedankens vorherrscht, in Wahrheit einen satirischen Ausfall gegen die lothringische Reformbewegung enthält. So hängt auch die Würdigung des *Wal-*

tharius zum guten Teil von der Auslegung ab, die man den Bemerkungen Ekkehards in den *Casus s. Galli* und dem *Geraldus-Prolog* zukommen läßt. Etwas Ähnliches gilt für *Hrotsvit*, auf deren poetisches Schaffen erst dann das rechte Licht fällt, wenn man mit Winterfeld aus den Vorreden, Widmungen, Begleitschreiben und eingestreuten Gebeten den persönlichen Untergrund ihrer Werke wiederherstellt. Dann wird man weder mit Köpke behaupten, ihr Name strahle wie ein glänzender Meteor am dunklen Himmel auf und von ihren Zeitgenossen hätte sie *niemand* verstanden, noch wird man mit Strecker und anderen aus den letzten ihrer Legenden und Dramen ein Erlahmen der dichterischen Kräfte herauslesen, noch wird man sie mit Manitius und Ehrismann als typischen Vertreter mittelalterlicher Gelehrsamkeit und international-kirchlicher Gesinnung hinstellen. Daß ihre splendid isolation ein voreiliger Schluß aus der anscheinend einzigen Handschrift war, hat inzwischen der verblüffende Fund des Coloniensis durch Frenken erwiesen. Und daß u. a. ihr Prunken mit philosophischen Kenntnissen aus Boethius, das für unseren modernen Geschmack besonders den letzten der Dialoge, die *Sapientia*, entstellt, nicht auf das Konto ihrer eigenen künstlerischen Anästhesie zu setzen ist, dürfte Winterfeld aus den Beziehungen der Äbtissin Gerberge zu deren gelehrten Magistern in St. Emmeram zur Genüge erklärt haben. Aber gar, wie Ehrismann, zu behaupten, ihre Legenden und Dramen könnten ebenso gut in Gallien wie in Deutschland entstanden sein; sie seien völlig unvolkstümlich, hätten mit *deutscher* Literatur keine Berührung und im Gegensatz zur mönchischen Tierdichtung sei bei ihr, mit geringer Ausnahme, alles Ernst und Würde: das erscheint mir geradezu als Ungeheuerlichkeit. Gewiß ist die dichterische Leistung Hrotsvits trotz ihrer überragenden Begabung in den starken Maßen des Mittelalters zeitbedingt und ortsgebunden. Ihr Schicksal ist das typische Künstlerlos ottonischer Zeit. Es ist auf Schritt und Tritt mit Gandersheim, dem Liudolfschen Familienstift, verknüpft. Der Umfang ihres Wissens entspricht der für damalige Verhältnisse bedeutenden Klosterbibliothek. Ihre stilistische Fertigkeit — sie steht in dieser Hinsicht von Anbeginn auf der Höhe ihres Könnens — verdankt sie neben der mit horazischem Fleiß gehandhabten Feile der vorzüglichen Unterweisung durch Ottos I. Nichte Gerberge und damit indirekt dem berühmtesten Kloster Bayerns in Regensburg, wo Gerberge als die Tochter Herzog Heinrichs erzogen war. Gewiß entnimmt sie auch in der ersten und zweiten Schaffensperiode den dichterischen Vorwurf der Hagiographie, der Lieblingslektüre des Mittelalters und dem Hauptgebiet aller Schriftstellerei im X. Jahrh. Diese Huldigung an die literarische Mode ihrer Zeit ist selbstverständlich, und wenn man um ein *geschichtliches* Urteil bemüht ist, muß man schon soviel Verständnis dafür aufbringen, daß man anerkennt: Hrotsvit *konnte* gar nicht anders verfahren, wenn ihr Nonnenideal *erlebt* und ihre christliche Religiosität *echt* war. Aber sie hebt sich aus der Masse der Legendenversifikatoren schon dadurch heraus, daß sie neben Walther von Speier mit seiner *Passio s. Christophori* die einzige ist, die etwas ganz anderes leistet als die formale Umsetzung einer Prosaquelle in Verse: sie *dichtet*. Gewiß finden sich trotzdem wörtliche Anklänge an ihre Vorlagen und stilistische Reminiszenzen an ihre ausgebreitete Dichterlektüre in Hülle und Fülle, und man hat diese Seite ihres Schaffens, den

Mangel an schöpferischer Handhabung der Sprache, mit Vorliebe zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht. Dagegen gebricht es in der seitherigen Forschung noch sehr an einem bis in die Einzelheiten durchgeführten Vergleich der in Vorlage und Umdichtung grundverschiedenen Technik.[1]) Dort der *βίος* des Heiligen, der innerhalb der christlichen Literatur auf das Muster der Antonius-Vita des Athanasias zurückgeht; hier etwas in der *ἰδέα* Inkommensurables, z. B. in der Gongolf-Legende eine Art von Volksballade, die den chronologischen Stufengang des *βίος* auflöst und in plastisch gesehenen Einzelbildern abrollen läßt. Dabei wird die Vorlage mit dichterischer Freiheit konkretisiert und im ganzen so umgeformt, daß bei einem besonders gelungenen Wurf, wie im *Abraham*, etwas Ureigenes, Persönliches von überzeitlichem Wert entsteht. Aber auch sonst feht es ihrer Legendenbearbeitung nicht an menschlichem und künstlerischem Gehalt. Schon in der Wahl unter den verschiedensten Möglichkeiten, die sich ihr boten, bewährt sich ihr sicherer Blick für einen packenden Gegenstand. Ich erinnere nur an den *Theophilus*, die Faustdichtung im Puppenzustand, wie ihn Winterfeld genannt hat. Auch in die innere Ausgestaltung des Stoffes legt sie ihre ganze Seele hinein: ihre Neigung zu liebevoller Kleinmalerei, ihren Sinn für Humor und Situationskomik, die Mütterlichkeit ihres Wesens und ihr warmes menschliches Herz. Dazu kommt ihr kühner, genialer Sprung von der epischen Behandlung der Legende, die gang und gäbe war, zur Dramatisierung, mit einem schier unbegreiflichen Instinkt für die Wahrung der beiden verschiedenen *εἴδη*.

Doch genug! Ich müßte sonst Dinge, die bei Winterfeld längst und besser gesagt sind, hier in aller Breite wiederholen, wenn ich den Gegenbeweis zu Ehrismanns befremdlichem Urteil noch weiter ausdehnen wollte. Ich habe mich auf den Fall überhaupt nur soweit eingelassen, um zu beleuchten, welche Gefahr sich umgekehrt hinter der Typisierung verbirgt und wie sich womöglich bei tieferem Eindringen aus dem anscheinend gemeinmittellateinischen Bestand eine konkrete und historisch-einmalige Bedingtheit herausschält, die mit dem Typus *nicht* übereinstimmt. Was zunächst wie mittelalterlicher Allgemeinbesitz und mittellateinisches Allerweltsgut aussieht, gewinnt von diesem Untergrund her ein ausgesprochenes Zeitkolorit eine unverkennbare Lokalfarbe und sogar überraschend persönliche Züge. Es erweist sich als Binnenschöpfung, die in der Wahl des Gegenstandes und in der Art seiner seelischen Durchdringung der bodenständigen und individuellen Merkmale nicht entbehrt. Von *hier* aus eröffnet sich, wie ich glaube, die Möglichkeit, in einem tieferen Sinn von *deutscher* Dichtung in lateinischem Gewande zu sprechen, als es zunächst den Anschein hat.

Dazu kommt ein zweites Moment, das in einen weiter gespannten Zusammenhang gehört und das ich im Vorübergehen nur streifen kann. Uns sind Unterschiede der Länder und Völker nicht nur in der Technik der Komposition, sondern auch in der Bevorzugung bestimmter Stoffe und Formen, selbst aus dem späteren Mittelalter, bekannt. Sogar Strecker deutet mit der ihm eigenen Zurückhaltung in seinem eingangs genannten Abriß einiges an: daß Deutschland z. B. an der satirischen und

1) Ich habe inzwischen damit begonnen: Die Gongolf-Legende bei Hrotsvit. Bemerkungen zu ihrer literarischen Technik. Teil I. Histor. Vierteljahrschrift XXX, S. 168ff.

moralischen Dichtung auffällig wenig Anteil nimmt, während sie in Frankreich das Feld beherrscht; daß der Herd der literarischen Invektiven gegen die Simonie und die Habsucht der Kurie sicherlich in Frankreich zu suchen ist; daß ferner die sog. *Contemptus mundi* nicht ursprünglich bei uns zu Hause sein dürften, und daß schließlich die didaktische Poesie, namentlich Verse über Rhetorik und Grammatik, in Deutschland im Vergleich zu Frankreich außerordentlich zurücktreten, wie wir auch wenig oder gar keine Beziehung zu den *Comoediae elegiacae* des Mittelalters besitzen. Auch das scheinen mir Sachverhalte zu sein, die einer besonderen Verfolgung wert und der literargeschichtlichen Auswertung fähig sein dürften. Ich wenigstens halte es nicht für unmöglich, von hier aus eine Plattform zu finden, die letzten Endes einen Ausblick auf die regionale Differenzierung der mittellateinischen Literatur überhaupt gewährt. Vielleicht kann man sogar — gestützt auf die allgemeine Geschichte und die Ergebnisse der Nachbarphilologien — auf diesem Wege noch einen Schritt weitergehen und den Versuch ins Auge fassen, die Eigenart der Völker des christlichen Mittelalters auf Grund ihrer mittellateinischen Sonderanteile voneinander abzusetzen, noch bevor sie in ihren Nationalliteraturen endgültig auseinandertreten. Denn wenn es überhaupt Wesensgegensätze im literarischen Schaffen der völkischen und rassischen Individualitäten gibt — und wer wollte das angesichts der modernen faktischen Gegebenheit leugnen? — dann muß der Unterschied, wenn auch eingehüllt und unentfaltet, schon in der mittellateinischen Dichtung irgendwie am Werke sein.

Freilich sich heute schon solchen letzten Zuspitzungen nähern zu wollen, wäre auf mittellateinischem Gebiete ein Dilettantismus, der die Literaturgeschichte noch vor der literarhistorischen Forschung schreibt. Denn leider hat die mittellateinische Philologie in dieser Hinsicht so gut wie alles und das Beste noch zu leisten. Vielleicht, daß sie aus der Gegenwart den Impetus empfängt, der ihr fehlt. Wir brauchen eben nicht nur kritische Ausgaben, Bibliothekskataloge und Skriptorien, sondern Dichterschulen und ein genaues Bild ihrer literarischen Entwicklung; d. h. wir müssen uns endlich entschließen, einen Weg einzuschlagen, den uns die mittelalterliche Kunstgeschichte in der Erforschung der Miniaturen z. B. und der Elfenbeinplastik längst vorausgeeilt ist. Freilich der Weg ist weit und bedarf bei aller Umsicht und Behutsamkeit des gefederten Ganges. Der einzige, der bisher als einsamer Bahnbrecher und Wegbereiter den Blick für diese Problematik gezeigt hat, ist *Paul von Winterfeld* gewesen, und die Forschung täte gut, die Fäden *dort* wieder aufzugreifen, wo sie *seinen* Händen allzu früh entglitten sind. Nicht in der Richtung seiner Übersetzungen, die seinen Namen am meisten bekannt gemacht haben[1]), sondern um mit *seinem* Mut und in *seinem* Geist zu *interpretieren.*

1) Abgesehen davon, daß einige der Stücke, die Reich unter dem Titel 'Deutsche Gedichte des lateinischen Mittelalters' aus Winterfelds Nachlaß vereinigt hat, gar nicht deutschen Ursprungs *sind:* in *diesem* Punkte wollen wir lieber besorgt sein, daß die Fähigkeit, im *Geiste* Winterfelds zu *forschen*, nicht ausstirbt, und eines Tages niemand mehr da ist, der die Zeugnisse für die Vergangenheit des eigenen Volkes noch im Originale versteht. Dazu gehört auch, daß dem immer mehr um sich greifenden Wahne gewehrt wird, man könnte — vor allem Dichtung — *überhaupt* übersetzen. Denn wenn es Winterfeld gelungen ist, einiges vom Schönsten und Besten der mittelalterlichen Literatur auf den Boden der Muttersprache zu ver-

Da steht in Winterfelds 'Stilfragen' schon 1902 ein Vergleich von Notker dem Stammler mit Hrotsvit, der bis in den Kern unseres Themas hineinstößt: Notker erscheint ihm als Schwabe, nicht bloß von Geburt, sondern seinem innersten Wesen nach; seine milde, humoristische Weise stünde zu der herben, knorrigen Art Hrotsvits in dem gleichen Verhältnis, wie etwa Mörike und Keller zu Hebbel; das mache der Stammescharakter aus, der sich durch ein wechselvolles Jahrtausend in Schwaben und Niedersachsen rein erhalten habe. In seinem Todesjahr 1905 — es ist die letzte wissenschaftliche Veröffentlichung Winterfelds — hat er dieses heuretische Prinzip, daß sich die stärkste dichterische Begabung im Mittelalter gerade bei Persönlichkeiten von wurzelhafter Stammeseigentümlichkeit finde, an demselben Beispiel nochmals aufgenommen und näher ausgeführt.[1]) Löst man diese Ausführungen von ihrer problematischen Verschlingung in die Mimus-Forschungen Reichs, so wird meines Erachtens besonders deutlich, wo wir im Dienst der angedeuteten Aufgabe etwa einsetzen können; ich wüßte wenigstens nichts Besseres, als den wahren Stand unseres Problems an dieser Winterfeldschen Grundlegung zu exemplifizieren. *Notker* ist ihm Schwabe durch und durch. Seine Dichtung ist ihm die Ausstrahlung eines echt-schwäbischen Humors, mit dem er alles zu vergolden weiß, die Fabel vom kranken Löwen, das Lügenmärchen vom Wunschbock, die Geschichtchen vom Kaiser Karl. Eben daher stammt die geduldige Güte, mit der er an seinen Schülern hängt, auch wenn sie es ihm nimmer danken; ebendaher die zarte Innerlichkeit, mit der der geniale Schöpfer der Sequenz im Göttlichen stets das Reinmenschliche sieht und das göttliche Geheimnis dem Herzen nahezubringen vermag. *Hrotsvit* dagegen ist ihm die Verkörperung niedersächsischer Herbheit und Verschlossenheit; sie birgt die Weichheit ihres Wesens in die Tiefen des Innern, aus denen sie nur hier und da, unerwartet und elementar, hervorbricht, wo sie von ihrem lieben Gandersheim redet oder bei der Charakteristik ihrer heiligen Jungfrauen verweilt, die ihr Schwester, Kind und heiliges Vorbild zugleich sind. Ist Notkers Kennzeichen die Lust am Fabulieren, die das Bild aus tausend kleinen feinen Einzelzügen zusammenstrichelt, die ihn in den Sequenzen befähigt, das ganze Lied auf *ein* Bild zu stellen, daraus aber auch *alles* hervorzuholen, was darin liegt, so umreißt umgekehrt Hrotsvit ihre Bilder kurz und knapp, mit derselben bündigen Sicherheit, mit der sie in ihren Dramen die Fäden der Handlung knüpft. Und im Hinblick auf die *Primordia* — Winterfeld wagt es, den Eingang sogar in plattdeutscher Nachdichtung wiederzugeben — führt er aus: Wenn Hrotsvit mit der Schilderung des Zeichens beginnt, das den Ort der Klostergründung bestimmt, so sei das nicht eine beliebige Mirakelgeschichte des Mittelalters; sondern er fühlt mit ihr die ganze Liebe und Anhänglichkeit, mit der sie an *ihrem* Kloster hängt, ihr stolzes und doch demütiges Empfinden, Gott an einer Stätte zu dienen, die von ihm selbst durch ein Wunder dazu auserwählt ist. Während z. B. Ganzenmüller in seinem törichten Buche über das Naturgefühl

---

pflanzen, so doch eben nur, weil er selbst ein Dichter war; weil er zu Original und Interpretation aus dem schöpferischen Vermögen seiner Persönlichkeit ein Drittes schuf: die Nachdichtung.

1) Der Aufsatz steht im 114.Bd. des Archivs für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen.

im Mittelalter Hrotsvit beiseite läßt, hebt Winterfeld mit Recht hervor: Wenn in dieser Wundergeschichte die Lichter aufglänzen in trüber, neblichter Herbstnacht, so weiß Hrotsvit das Märchenhafte dieses Bildes in dreifacher Steigerung *darum* so greifbar deutlich zu malen, weil dieses Waldtal mit seinen Hügeln und Hängen dasselbe ist, dessen Naturzauber sie selber oft genug erfahren hat. Ihr Gedicht über die Urzeit Gandersheims ist echte, schönste Heimatkunst im X. Jahrh.

Nun sind zwar solche modernisierenden Vergleiche mit Keller, Mörike und Hebbel gefährlich, und niemand weiß das besser als Winterfeld, der eigens vor zeitfremden Maßstäben warnt. Auch wissen wir, daß ihm die letzte Lebenszeit der Geist der Gandersheimer Nonne die liebste Gesellschaft war und daß im Grunde 'Hebbel' nur das Pseudonym für seine Traumliebe 'Agnes Miegel' bedeutet. Und wenn man schon nach einer Parallele aus der heutigen Literatur greifen will, so würde ich auch sachlich eher an Wilhelm Raabe als an Hebbel gedacht haben. Denn auch Raabe verquickt, wie ähnlich Hrotsvit, frischen und echten Humor mit einer elegischen und bitteren Grundauffassung des Lebens, einen energischen Realismus mit einer gewissen phantastischen traumhaften Empfindung. Schließlich hat in der Sequenzenfrage der Fortgang der Einzelforschung ergeben, daß Notker Balbulus vielleicht doch nicht der *εὑρετής* der Gattung gewesen ist, als den ihn Winterfeld feierte, sondern daß diese zukunftsträchtige Sprengung der herkömmlichen metrischen und rhythmischen Fesseln dem Ruhme Frankreichs gebührt. Doch das sind Einzelheiten, die unwichtig werden, wenn es sich um die Berechtigung der Fragestellung überhaupt und um den methodischen Ansatz im ganzen handelt. Und nach dieser Richtung ergibt sich meines Erachtens aus Winterfelds literarhistorischem Vermächtnis ein Problemkreis, für den mir gerade unter dem Gesichtspunkt der deutschen Dichtung die ottonische Zeit eine exzeptionelle Gunst der Lösungsbedingungen zu gewährleisten scheint.

Bei uns in Deutschland muß man damals, nach dem Zusammenbruch des karolingischen Reiches, politisch gewissermaßen von vorn beginnen, um aus dem Gewoge der abgespaltenen östlichen Stämme eine lebensfähige staatliche Einheit zu schmieden. Ebenso kämpft man geistig unter der politischen Führung der sächsischen Herzöge mit einem unorganischen Nebeneinander von zum Teil noch vorliterarischer Beharrung im Norden und weit vorangeeiltem Fortschritt im Süden. Die heimische Dialektdichtung tritt in das große Vakuum des X. und XI. Jahrh., und eine von der eifrigen Mitarbeit der Niedersachsen geförderte *deutsche* mittellateinische Literatur beginnt sich vor unseren Augen erst im Rahmen des jungen Reiches zu bilden. Man wird daher der kulturellen Leistung der Ottonen nicht gerecht, wenn man, wie üblich, die lateinische Dichtung dieser Jahrhunderte zum Nachklang der karolingischen Epoche erklärt und zur sog. karolingischen Renaissance einfach hinzuschlägt. Die Zeit vom Ende des VIII. bis zum Ende des X. Jahrh. bildet auf Seiten der deutschen Stämme überhaupt keine geistesgeschichtliche Einheit, wie sie für das fränkische Westreich besteht. Es ist bei uns eine Zeit des Überganges und der entschlossenen Neubildung. Gewiß sind die Beziehungen zu Westfranken und die von dort empfangenen Anregungen mit Händen zu greifen. Aber man darf dabei auf unserer Seite die produktiven Ansätze zum

Eigenwachstum nicht übersehen. Wie die deutsche Plastik von der 2. Hälfte des X. bis zum Ende des XI. Jahrh. einen *eigenen* Stilbegriff aufweist, der keineswegs nur die Brücke vom karolingischen zum romanischen Stil schlägt, ebensowenig läßt sich das literarische Leben dieser Zeit in das herkömmliche Drei-Epochen-Schema der gesamten mittellateinischen Dichtung hineinzwängen. Nicht nur, daß bei uns die lateinische Literatur nicht bodenständig ist und des lebendigen Kontaktes mit einer romanischen Umwelt entbehrt; sondern auch die Anfänge sind im Gegensatz zum Westen weder einheitlich, noch gleichzeitig. Teils gehen sie auf zerstreute insulare Einflüsse zurück; teils sind sie wirklich das Ergebnis der planvollen karolingischen Bildungsreform, von byzantinischen Impulsen verstärkt und modifiziert; teils sind sie aber erst der entscheidende Erfolg der sächsischen Klostergründungen, deren Bedeutung man sehr hoch veranschlagen muß. Denn gerade von den neuen Klöstern und Bischofssitzen sind *die* Wirkungen ausgegangen, die das damalige Deutschland vom Rhein bis zur Elbe zuerst in ein homogenes geistiges Leben getaucht haben.

Von dieser allgemeingeschichtlichen Betrachtung her gewinnt es doppelt an Reiz, wenn Winterfeld so nachdrücklich betont, daß im Schaffen der Hrotsvit trotz des lateinischen Gewandes der niedersächsische Stammescharakter zum Ausdruck kommt. Es scheint mir gerade heute an der Zeit, eine solche kühne Konzeption sehr ernst zu nehmen und sie zum mindesten auf ihre Brauchbarkeit und Tragfähigkeit zu überprüfen. Darüber hinaus aber lockt die Aufgabe, die angedeuteten Linien vollends auszuziehen und zunächst einmal den Anteil der Niedersachsen an der mittelalterlichen Literatur im ganzen herauszustellen. Den Heliand müßte man freilich hinzunehmen, und könnte dann daran denken, die Überreste in altsächsischer Sprache mit den Mittellateinern Godescalc, Hrotsvit und Widukind auf eine Ebene zu rücken (der kleineren wie des Agius von Korvei nicht zu vergessen), um nach der *gemeinsamen* literarischen Ausprägung ihrer Stammesart zu fragen. Im Blickpunkte stünde dabei das werdende Deutschtum als geistige Größe, und zwar in der zirkelhaften Wechselbeziehung, daß wir einerseits wissen möchten, wie es sich literarisch ausgewirkt hat, und andererseits aus seiner Ausdrucksgestaltung auf seine Beschaffenheit und auf die Stufen seiner geschichtlichen Entfaltung schließen. Dieselbe Problematik besteht natürlich auch für die benachbarten mittellateinischen Denkmäler im Süden, wie den *Waltharius* und *Ruodlieb*, wenn es auch bei deren Verfassern schwer halten dürfte, eine wesenhafte Stammesphysiognomie ohne weiteres zur Wünschelrute der geistesgeschichtlichen Erkenntnis zu machen. Aber auch da dünkt mich die Fragestellung möglich und berechtigt, inwieweit in diesen Dichtungen deutscher Geist nach schöpferischem Ausdruck ringt und in der Verschmelzung von antikem Erbe und heimatgebundenen Kräften des Gemüts sich selber formt. Freilich widerspreche ich mit dieser Auffassung dem landläufigen Urteil, mit dem man gerade die Dichtung Ekkehards von St. Gallen von jeher verfemt. Schon Norden bricht in die vorwurfsvollen Worte aus, Mönche des X. und XI. Jahrh. hätten solche wundervollen Stücke ältesten nationalen Heldengesanges, wie das Walthari-Lied, nur genießbar gefunden, wenn sie es — Gott sei es geklagt — in vergilische Hexameter um-

dichteten. Und ein anderer, Klingenstein, nennt jüngst die Latinisierung der Walthersage geradezu einen gefährlichen Augenblick in dem wechselvollen Kampf zwischen dem deutschen Blut- und Geisteserbe und der römisch-antiken Kultur. Das ist eine schwerwiegende Anklage, zumal in der Gegenwart, die mit Recht von uns fordert, von der Geschichte zu lernen, welche Gefahr hinter dem Sich-Aufgeben an Fremdes lauert. Ich bin der letzte, diese Gefahr und ihre Bedeutung zu leugnen. Die ottonische Zeit war in der Tat eine gefährliche Zeit. Aber darauf beruht ihre Größe. Denn sie hat die vom Schicksal der Geschichte heraufbeschworene Spannung, politisch *und* kulturell, nicht nur ertragen und ausgehalten, sondern gebändigt und überwunden. Sie hat mit einer heldenhaften Kraftanstrengung sondergleichen die inneren Gegensätze des werdenden Deutschen Reiches, die sich *auszuschließen* drohten, *durchgekämpft*, auch im Geistigen, auch in ihrem Wetteifer auf dem Boden mittellateinischer Poesie. Ja, sie hat gerade damit die Blüte der mittelhochdeutschen Dichtung *möglich* gemacht. Das darf man selbst im Hinblick auf den *Waltharius* sagen, so gern wir sein antikisierendes Kleid gegen die verschollene muttersprachliche Vorlage eintauschen möchten. Gewiß: er ist weder eine posthume Aeneis, noch ein antizipiertes Lied von der Nibelunge Not; aber er ist das Bindeglied von dem einen zum anderen, ein notwendiger Durchgangspunkt von dem erwachenden Formwillen deutschen Geistes, der sich an das Vorbild der klassischen Antike klammert, zum freien muttersprachlichen Schaffen. Und geboren aus einer unverächtlichen Begeisterung für Heldengesinnung und Kampfeslust der Ahnen, trug auch er ein Scheit zu der heiligen Flamme deutscher Vaterlandsliebe, die sich damals zuerst von den Banden des Stammesbewußtseins zu lösen, eben erst zu entzünden begann. Zwar stört uns heute daran der unechte Vergil, der verunechtete germanische Heldengesang. Für damals aber muß man beinahe die paradoxe Behauptung aufstellen: seine Leser empfanden ihn *deutsch*, eben weil er *lateinisch* war. Eine Abfassung etwa in alamannischer Mundart hätte der Niedersachse z. B. gar nicht verstanden und dialektisch wäre es die Schöpfung eines landschaftlich beengten Partikularismus geblieben. Ist doch selbst das Wort 'deutsch', wenn man so will, ein Lehnwort aus dem Lateinischen; erst der *gemeinsame* Gegensatz der heimischen Volkssprachen zum Lateinischen hat bei uns das Bewußtsein der *eigenen* sprachlichen Verwandtschaft allmählich geweckt.

So wie hier, steht es nach meiner Überzeugung um die literarische Würdigung der damaligen mittellateinischen Denkmäler auf deutschem Boden überhaupt. Es geht nicht um die nachträgliche Scheidung und Aussonderung der einzelnen Bestandteile, etwa mit einem Akzent auf dem Germanischen, sondern um das geschichtliche Verständnis der Synthese, auf der die deutsche Dichtung im lateinischen Gewande aufruht. Zwar läge es anscheinend näher, nachdem man das lateinische Mittelalter bisher fast ausschließlich nach dem Grade seiner literarischen Konservierung der *Antike* abgetastet hat, nunmehr umgekehrt nach den eingeschmolzenen *germanischen* Elementen zu fahnden. Auf sprachlichem Gebiete hat das die Germanistik schon früher einmal versucht, indem man sich, wie etwa Kögel, bemühte, den *Ruodlieb* oder *Waltharius* ins Althochdeutsche 'zurückzuübersetzen'. Wollte man ähnliches im Bereiche der Stoffgestaltung heute wiederholen, so hieße das vollends, geschicht-

liches Leben nicht organisch, sondern nur analytisch betrachten. Oder wie es Jacob Grimm schon vor 100 Jahren viel besser formuliert hat: Die hier mitgetheilten beiträge zur lateinischen poesie des mittelalters — es sind die 'Lateinischen Gedichte des X. und XI. Jahrh.' — hoffe ich sollen willkommen sein und vielleicht geeignet, unhaltbare Gesichtspunkte zu verrücken, unter welchen diese gewöhnlich ins auge gefaßt wird; man ist bereit gewesen sie gering zu schätzen, ohne sie vorher erst einmal vollständig kennen zu lernen; sie hat fast nur duldung erlangen können, je näher der classischen dichtkunst sie zu treten schien, und gerade das müste an ihr herausgestellt werden, was sie von jener zumeist entfernte und auf besondere wege brachte.

In diesem Sinne des Altmeisters Grimm ist es gemeint, wenn ich dazu ermuntern möchte, dem Sonderwege nachzuspüren, den die lateinische Dichtung gerade bei uns eingeschlagen hat. Das ist aber nur angängig, wenn man sie als eine lebendige geschichtliche Ganzheit auffaßt und nicht als eine Summe von Teilen, von denen man den einen am liebsten ausstoßen möchte. Gewiß ist diese Ganzheit das Ergebnis einer Pseudomorphose, das Wort im Sinne Spenglers verstanden. Aber sie war im Umkreis dessen, wovon ich sprach, die Hülle, in der die deutschen Stämme sich literarisch entfaltet haben, und ihre Formen sind Träger und Hüter der schöpferischen dichterischen Kräfte unseres Volkes gewesen, bis diese schließlich die Schale sprengten und sich die Wiederbelebung der verstummten germanisch-althochdeutschen Literatur in der mittelhochdeutschen Dichtung vollzog. Und ich meine: diese Phase, die mir mehr scheint als ein bloßer Ausschnitt aus der allgemeinen mittellateinischen Poesie, zum Gegenstand eigener Fragestellungen zu machen und auf diese Weise die lateinischen Denkmäler, zum mindesten des X. und XI. Jahrh., in die Geschichte des deutschen Geistes hereinzuholen: ist eine Aufgabe, die sich lohnt, auch wenn sie gewagt scheint. Freilich über den Zeitpunkt hinaus, da die muttersprachliche Dichtung wieder zu eigenem Leben erwacht, wird man den Gesichtspunkt nicht ausdehnen dürfen, ohne ihn zu überspannen. Genug, wenn er bis dahin der Germanistik Hilfestellung leistet und ihr an seinem bescheidenen Teile hinweghilft über das Schweigen unserer Nationalliteratur von den Ottonen bis zum Ende der althochdeutschen Periode. Vielleicht, daß es in einem weiteren Zusammenhang dann noch gelingt, die Gesamtmasse der mittellateinischen Literatur mit der besonderen Mentalität der romanischen und germanischen Völker in wesenhafte Beziehung zu setzen und über den Rahmen der deutschen Dichtung hinaus literarhistorisch fruchtbar zu machen, wie ich das im Vorübergehen mit angedeutet habe. Doch dürfte dieser weitere Schritt nur wenig dazu beitragen, unseren Sonderanteil an der mittellateinischen Gesamtliteratur in sich zu konstituieren. Wohl aber wäre das ein Weg, um unsere eigene Wesensart von der romanischen, insbesondere französischen Dichtung im lateinischen Gewande abzuheben: ein Problem, das mir freilich bei dem derzeitigen Stande der mittellateinischen literarhistorischen Forschung noch lange nicht spruchreif erscheint.

DAS LEBENSBILD DER ENGLISCHEN SCHULE UND DIE WESENSZÜGE DES ENGLÄNDERTUMS

Von Ludwig Poltz

Zeiten innerpolitischer Spannungen und revolutionärer Auseinandersetzungen, wie sie das deutsche Volk in der jüngsten Epoche seiner Geschichte erlebt hat, haben zunächst leicht eine sichtliche Abkehr der Interessen von allem, was jenseits der Grenzen liegt, und die fast ausschließliche Beschäftigung mit den eigenen volklichen Begebenheiten zur Folge. Dieser Vorgang ist natürlich, vielleicht sogar notwendig, aber er darf doch nur Übergangserscheinung bleiben. Wenn die durch die nationale Revolution eingeleitete Selbstbesinnung und Disziplinierung aus ihrem revolutionären Stadium herausgetreten ist und die dadurch frei gewordenen Kräfte allein auf den Aufbau und Neubau des Staates verwandt werden können, wird sich mehr und mehr das Bedürfnis geltend machen, durch den Vergleich mit fremdem Volkstum Maßstab und Orientierung für den Standpunkt des eigenen zu gewinnen.[1]) Früher oder später wird eine geistige Auseinandersetzung mit den anderen Völkern unerläßlich sein. Dem scheinen allerdings zunächst, wie nach jeder Revolution, fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Das neue Deutschland stieß anfangs im gesamten nichtdeutschen Auslande auf eine Mauer der Ablehnung, u. a. ganz besonders in den westeuropäischen Ländern. Diese negative Einstellung, die in der Hauptsache der Furcht vor dem Übergreifen über die Landesgrenzen hinaus entsprang, hat im allgemeinen einer entschieden positiveren Haltung Platz gemacht. Aber auch daran wird vieles dem deutschen Beobachter dennoch schwer verständlich bleiben, weil ein Wissen um die typischen Charakterzüge und die ganze Mentalität des fremden Volkes Voraussetzung ist. Diese Kenntnis kann nicht lediglich aus dem Schrifttum des betreffenden Volkes, sondern letztlich nur im Lande selbst gewonnen werden. Aber auch dann wird noch manche Erscheinung rätselhaft bleiben, solange sie nicht aus ihren historischen und traditionellen Gegebenheiten heraus erklärt werden kann. Das wird ganz besonders bei den Wesenszügen des gegenwärtigen Engländertums notwendig sein.

Die vorliegende Arbeit ist entstanden aus der unmittelbaren Berührung mit der englischen Jugend. Der Verfasser war ein Jahr als Lehrer an einer englischen Schule tätig. Er bemühte sich zugleich um die kulturphilosophischen Probleme der Wesensschau und Wesensforschung eines Volkes. Er erkannte, daß ohne eine 'Theorie', eine Schau vom Engländertum die Erkenntnisse aus der täglichen Erziehungspraxis ohne tiefen Sinn bleiben, daß aber andererseits alle 'Schau' von einem Volkstum alltäglich in allem Einzelnen bestätigt und berichtigt und immer neu aus Anschauung und Erlebnis genährt werden muß. Eine 'Theorie' steckt implizite in den folgenden Ausführungen, sie sind aber im wesentlichen

1) Vgl. dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Eduard Baumgarten, Sinn der Auslandskunde. N. Jb. 1934, H. 1, S. 41ff.

Darlegung von Angeschautem und Erlebtem. Wenn es richtig ist, daß ein Volk in all seinem Schaffen sein Wesen gleichmäßig ausdrückt, so ist es einerlei, in welchem Schaffensbezirk wir dieses Wesen zu erfassen suchen. Das Lebensbild der englischen Schule, das hier skizziert werden soll, kann also als Ausdruck des gesamten Engländertums genommen werden. Daß gelegentlich ein Blick aus der Schule in das große politische Geschehen hinein getan wird, lag bei der Einstellung auf die Schule als ein Erzeugnis und ein Spiegelbild der nationalen englischen Eigenart nahe.

* * *

Anerkennung und Achtung der *Überlieferung* ist einer der hervorstechendsten Züge im englischen Leben und gibt schon der in der Schule herrschenden Atmosphäre ihr besonderes Gepräge. Die Schule selbst ist ein Stück Tradition, das muß sich dem Schüler unauslöschlich einprägen. Als Glied dieser Schule fühlt er sich zugleich als Träger und Treuhänder ihrer Tradition. Die großen Ehrentafeln an den Wänden, die von Erfolgen und Auszeichnungen ehemaliger Schüler zu berichten wissen, sagen es ihm; die zerschnitzten Schulbänke und völlig veralteten Schuleinrichtungen erinnern ihn daran, er soll sich auszeichnen durch besondere Arbeit, im Examen, im Sport, außerhalb des Schulhauses oder im späteren Leben, nicht um persönlichen Erfolges oder eigener Ehre willen, sondern für die Tradition der Schule (to carry on tradition). Der junge Mensch begegnet diesem Etwas, das Ehrfurcht von ihm erheischt, überall.

Da sind vor allem die unerschöpflichen Gebiete der Geschichte und der Literatur.[1]) Die englischen Helden und Geistesheroen werden ihm als Persönlichkeiten nahegebracht, die ein Stück Tradition verkörpern. Was sie geschaffen und erreicht haben, ist durch Jahrzehnte und Jahrhunderte von Generation zu Generation als höchstes Erbe weitergereicht worden. Jetzt empfängt er es; was den Vätern wert war, muß auch ihm wert und heilig sein. Er wird bewußt zum gegenwärtigen Träger dieses Erbes gemacht, der es einmal weiterzugeben hat; mag er Chaucers oder Shakespeares Werke auch nur mangelhaft kennen und ihren poetischen Wert nicht zu würdigen wissen, ihre Namen flößen ihm Ehrfurcht ein, er ist stolz auf sie als Teilhaber der durch sie gegebenen Tradition.

Im Geschichtsunterricht werden ihm Lebensgeschichten oder berühmt gewordene Aussprüche großer Männer nahegebracht als ein Stück heute noch lebendiger Tradition. Hierher gehört etwa das Wort Nelsons vor der Schlacht von Trafalgar: 'England expects every man to do his duty'. Nicht das Faktum, nicht nur Registrierung im Gedächtnis des Jungen und vielleicht Bewunderung für den Seehelden sind das Entscheidende, sondern die Aufnahme als ein Stück guter englischer Tradition und das Bemühen, sich dieser Tradition würdig zu zeigen.

Ähnlich ist es mit den vielen alten Sitten und Gebräuchen, die sich durch Jahrhunderte erhalten haben, die uns Ausländern als völlig veraltet, zwecklos und unbequem erscheinen mögen, in der englischen Schule oder im öffentlichen

1) Vgl. den Aufsatz von Paul Meißner, Die volkhaften Wurzeln der englischen Literatur. Neuphil. Monatsschrift 1935, H. 1, S. 14ff.; H. 2, S. 72ff.

Leben aber immer noch in Ehren gehalten werden. Der Lehrer trägt vor seiner Klasse immer noch sein 'Gown', und wenn es auch noch so zerrissen ist. Bei jeder Gelegenheit und in verschiedenster Form, bewußt oder unbewußt hämmert er es dem jungen Gemüt ein: 'old customs are expression of dignified living'.

Das trifft natürlich ganz besonders für Religion und Kirche zu. Selbst wenn jemand offensichtlich religiös gleichgültig oder gar atheistisch ist, wird dem sehr selten in der Öffentlichkeit Ausdruck verliehen. Selbst dann, wenn Religion und Kirche hohle Formen geworden sind, werden sie als Tradition unbedingt respektiert. Der Junge saugt im Religionsunterricht die Überzeugung ein, daß es unter allen Umständen seine Pflicht ist, dieses Stück Tradition zu verteidigen, wenn es angegriffen wird. Davon entbindet ihn auch seine möglicherweise antireligiöse Einstellung nicht.

Aus seiner Tradition heraus begreift und bewertet der Engländer die Vergangenheit seines Volkes. Die Geschichte anderer Länder und Staaten, oft auch deren Kultur, bedeuten ihm so wenig, weil sie ihm losgelöst erscheinen von seiner Tradition. Hier liegt eine der Ursachen für die anfängliche krasse Ablehnung des nationalsozialistischen Deutschlands. Die Revolution erschien vielen als eine Beseitigung alter Traditionen, und die Front gegen Liberalismus und Demokratie als ein Vergreifen an althergebrachten englischen Werten, ja an den Grundlagen der britischen Staatsverfassung.[1])

Während wir Deutsche schon auf der Schule zur Kritik neigen und gern analysieren, ist eine solche Tendenz beim Engländer im allgemeinen nicht festzustellen. Man ist zuweilen versucht, das auf Denkfaulheit zurückzuführen — und sicher verbirgt sich dahinter in vielen Fällen ein gut Teil Temperamentlosigkeit und Trägheit — aber das allein scheint doch eine nur einseitige Auslegung zu sein, zumal schon die Schule die Abneigung gegen kritisches Zerlegen in gewisser Weise begünstigt. Der Schüler macht sich wohl über ein geschichtliches oder literarisches Werturteil seine Gedanken, aber es hält außerordentlich schwer, ihn zu veranlassen, diesen Gedanken in Worten Ausdruck zu geben. Einer Problematik gehen Schüler und auch Erwachsene mit Vorliebe aus dem Wege, wenn sie sie überhaupt sehen.

Diese Einfachheit in der geistigen Haltung, diese Kritiklosigkeit gegenüber den Autoritäten und das Fehlen einer tieferen Problematik wird vom Ausländer leicht als Mangel empfunden werden, und sicher liegen darin große Gefahren. Aber sie sind andererseits ein natürlicher Schutz. In Deutschland war man in das gegenteilige Extrem verfallen. Die Kritik wurde schließlich um ihrer selbst willen geübt und wurde folglich zersetzend. Sie wird deswegen vom Nationalsozialismus bekämpft. Es ist bezeichnend, daß selbst bei dem sonst sehr leicht zur Kritik neigenden Franzosen Zweifel an dem Wert einer Erziehung zur Kritik laut werden.[2])

---

1) In einem Brief an die Times vom 10. Juni dieses Jahres, betitelt 'Nazi Policy in Germany', heißt es wörtlich: 'We English people, happy in the circumstances of our own political evolution are constitutionally incapable of understanding why other peoples should be so unlike ourselves.'

2) Vgl. darüber die Neujahrsansprache des französischen Botschafters François Poncet an die französische Kolonie in Berlin.

Die Haltung des Engländers den Problemen des späteren Berufslebens gegenüber ist keine wesentlich andere als die bereits erwähnte. Unzerdachte Ungebrochenheit könnte man sie nennen; die tiefe Problematik, die den deutschen Jungen oft erfüllt, fehlt fast völlig; der englische Junge hat weniger Tiefe, aber auch weniger Raum für Pessimismus und Grübeln.

Dieser relativen Einfachheit in der geistigen Haltung entspricht eine ähnliche Einstellung gegenüber dem materiellen Leben. Die Schuleinrichtungen sind zum Teil völlig veraltet und unzulänglich, die Bänke wacklig, die Wandtafeln zerkratzt, die Türen undicht, die Turnhalle ist zu klein und das Gerät unvollständig. Lehrer und Schüler halten sich nicht darüber auf, sie vergleichen nicht mit anderen Schulen, und wenn einmal ein Wort der Kritik fällt, dann ist es getragen von dem, was der Engländer 'sense of humour' nennt. Die Primitivität der Schuleinrichtungen, das Sich-Behelfen mit Unzulänglichkeiten mag rein äußerlich bedingt sein durch Beschränktheit der Mittel — sehr oft ist das aber sicher nicht der Fall — bewußt oder unbewußt trägt es dazu bei, die Einfachheit der Lebensführung, wie der Schüler sie in den meisten Fällen von Hause her kennt, zu unterstreichen. Er wird dazu erzogen, sich auch mit vielleicht an sich unzulänglichen Verhältnissen ohne viel Murren und Fragen abzufinden. Tatsächlich ist dieser Zug überall im englischen öffentlichen und privaten Leben spürbar und fällt um so mehr auf, als man ihn in dem reichen Insellande mit dem ungeheuren Imperium als wirtschaftlicher Basis am wenigsten zu finden erwartet.

Es ist bereits angedeutet worden, wodurch der Mangel an Logik und eine gewisse Kritiklosigkeit ausgeglichen werden: durch '*common sense*'. Dieser wird auf der Schule mit allen Mitteln gefördert. Dem Schüler werden Aufgaben gestellt, die praktisches Denken erfordern; nicht Fähigkeit zum begrifflichen Abstrahieren, sondern Weltnähe scheint dem Engländer die wichtigste Eigenschaft im Leben. Die englische Geschichte beweist es. Vor den Augen des Schülers ersteht in lebendiger Schilderung das Bild eines Clive, jenes einfachen Angestellten in Madras, der ohne besondere Bildung, ohne Namen und ohne Mittel ist. In der Stunde der Not folgt er seiner Intuition, befestigt und verteidigt Madras und wird zum Begründer der britischen Herrschaft in Indien. Nicht sachliche Ausbildung und spezielle Vorbereitung auf seine spätere Lebensaufgabe erreichten das, sondern 'common sense', der Sinn für das Praktische, die Fähigkeit, eine Situation intuitiv augenblicklich zu erfassen und dementsprechend zu handeln.

Die Einrichtungen des englischen öffentlichen Lebens, das riesige Kolonialreich und die Beherrschung der Meere sind nicht durch vorheriges Planen oder Organisieren der Kräfte entstanden, sondern durch denselben Geist, der auch dem England des Zeitalters der Wirtschaftskrise die Zuversicht gibt: 'to muddle through'. Der Schüler soll das als bleibenden Eindruck mit ins Leben hinausnehmen. Wenn L. Stephen dieser Haltung dadurch Ausdruck verleiht, daß er sagt: 'The English genius is not for analysis but for action', so ist das nicht nur eine Umschreibung des Begriffes 'common sense', sondern es deutet zugleich etwas an von der natürlichen Abneigung des Engländers gegen Mechanisierung

und Methodisierung, die nichts übrig läßt für den gesunden Menschenverstand. Hier sind Berührungspunkte mit nationalsozialistischem Denken.

Mit der Einfachheit der geistigen Haltung hängt es vielleicht zusammen, wenn sich der Engländer natürlich gibt. *Beherrschtheit und Ruhe* auch in unangenehmen Situationen scheinen ihm ungeschriebenes oberstes Gesetz. Gemütsbewegungen oder Leidenschaften zeigt er nicht, es gilt für unfein, als Mangel an Disziplin.[1]) Ein Schüler wird auch empfindliche Strafen nicht anders als mit Gleichmut hinnehmen. Die Schule verlangt diese unbedingte Selbstdisziplin, man könnte sie Gelassenheit des Seins nennen. Sie hilft sie festigen. Weichheit wird offensichtlich vor ganzer versammelter Schulgemeinde gegeißelt, Unsicherheit im Auftreten als Schwäche bezeichnet, und der der englischen Rasse eigentümliche berühmte 'sense of humour' wird gefördert.

Dieser *sense of humour* ist eine durch Jahrhunderte entwickelte und von Generation zu Generation vererbte Eigenschaft. Alles was die Schule tun kann, ist vorhandene Anlage entfalten. Der Lehrer läßt keine Gelegenheit vorübergehen, seinen 'sense of humour' während des Unterrichts spielen zu lassen, besonders in schwierigen Situationen oder bei der Lösung schwieriger Aufgaben. Hat er keinen, so sind sich seine Kollegen wie Schüler darüber einig, daß er seinen Beruf verfehlt hat.

Dasselbe gilt für das öffentliche Leben. Mosley, der Führer der British Union of Fascists, und Maxton, der Radikalsozialist, entwickeln ihre Parteiprogramme in einer Diskussion vor einer großen Versammlung in London. Der Liberale Lloyd George hat den Vorsitz. Die schärfsten parteipolitischen Gegensätze scheinen hier heftig aufeinanderprallen zu sollen. Aber jeder Redner beginnt seine Ausführungen mit einem Witz, ja sucht Argument und Gegenargument mit diesem 'humour' zu umkleiden. Dadurch wird eine Atmosphäre geschaffen, die trotz aller Leidenschaftlichkeit weit entfernt ist von gewaltsamen Entladungen. Im Gegenteil, die Menge sieht in dem Redekampf eine Art sportliches Ereignis. Derjenige hat verloren, dessen 'sense of humour' nicht stark genug ist, um der durch parteipolitische und weltanschauliche Gegensätze geweckten Leidenschaftlichkeit Herr zu werden.[2])

Was über den Mangel an Logik, Analyse und den Sinn für das Praktische gesagt wurde, deutet bereits auf eine natürliche Geneigtheit des Engländers hin, etwa vorhandene *Gegensätze auszugleichen*, statt extreme Ansichten bis zur

---

1) Vgl. dazu Galsworthys Novelle The Man who kept his Form, besonders Kap. 35; hierzu Paul Wißmann, Der englische Gentleman, Zeitschr. für franz. u. engl. Unterricht 1933, H. 5, S. 279ff.; Fritz Bergert, Politische Bildung im englischen Unterricht, ebenda, 1930, H. 8, S. 615ff.

2) Wer sich über den britischen Faschismus genauer unterrichten will, lese Sir Oswald Mosleys programmatisches Buch The Greater Britain, London 1934; ferner seine Schriften: Fascism in Britain, hrsg. von der Zentrale der B. U. F., Kings Rd., London SW 3; Blackshirt Policy; Ten points of Fascism. Über Sir Oswald Mosley: J. Drennann: B. U. F., O. Mosley and British Fascism. — Eine kurze Würdigung des britischen Faschismus findet sich in dem Aufsatz von Bernhard Fehr, England im unerfüllten Zeitalter. Neuphil. Monatsschrift 1934, H. 11, S. 501ff.

letzten Konsequenz zu vertreten. Wenn der englische Junge die Geschichte seines Landes liest oder im Unterricht vortragen hört, muß sich ihm vor allem eines immer wieder einprägen: daß fast alle Einrichtungen in England, ob private, öffentliche oder staatliche, durch Kompromiß entstanden sind. Sein Geschichtsbuch weiß davon zu erzählen, wie die normannischen Eroberer mit den unterdrückten Angelsachsen zu einem Volk verschmolzen, wie das parlamentarische System durch Jahrhunderte hindurch entstanden ist durch ein dauerndes Kompromißschließen zwischen Krone, Adel und Volk. Die einzige gewaltsame Unterbrechung erfolgte im XVII. Jahrh., aber Cromwell ist nicht populär, und der Lehrer wird die Schüler das fühlen lassen.[1]) Er betont, daß die Krone ihre sichere Stellung in einem demokratischen Staat des XX. Jahrh. dem Kompromiß verdankt, daß die während des Weltkrieges so erstaunlich bewährte Festigkeit des Imperiums auf demselben Geheimnis beruht. Es ist kein kolonialer Zwangsstaat, heißt es, sondern ein Konglomerat von Kolonien und den Dominions mit ihren eigenen Regierungen, Parlamenten und Wirtschaftssystemen. England behandelt sie nicht als seine Untergebenen, sondern setzt sich (1932 in Ottawa) mit ihnen an den Verhandlungstisch. Im J. 1901 wurde der Burenkrieg beendet, bereits neun Jahre später war die Südafrikanische Union ein Dominion, und 1914 bekämpfte sie mit dem Mutterlande einen gemeinsamen Gegner, ohne den Versuch zu machen, auszubrechen und in Erinnerung an die Geschehnisse um die Jahrhundertwende eigene Wege gehen zu wollen.

Was für das staatliche Leben gilt, hat für das kirchliche dieselbe Geltung. Das gegenwärtige Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist aus Kompromiß entstanden. Die Lossagung Heinrichs VIII. von Rom bedeutete nicht den gewaltsamen inneren Umbruch und Kampf der Geister wie die deutsche Reformation. Die innere Wandlung erfolgte sehr vorsichtig und langsam; das wird als Grund dafür angeführt, daß England keine Bartholomäusnacht und keinen 30jährigen Krieg gesehen hat.

Diese Art Unterricht und die dadurch bestärkte zum Kompromiß geneigte Grundeinstellung wirken sich natürlich sehr stark in der Haltung gegenüber gegenwärtigen politischen Fragen aus. Wo der Engländer politisches Interesse zeigt, da geht es in eine ganz andere Richtung als beim Deutschen. Der Völkerbund ist ihm immer noch ein Ideal. Das hat nur zum Teil darin seine Ursache, daß er in ihm nicht wie wir Deutsche, die Exekutive des Siegers und das Instrument zur Ausführung der ungerechten Bestimmungen des Versailler Diktates sieht, sondern vielmehr ein Mittel, nun nach dem Vorbild englischer Geschichte vorhandene Gegensätze durch Kompromiß auszugleichen. Der Völkerbund ist dem Engländer geradezu Ausdruck und Verwirklichung des Kompromisses, die sanktionierte Gelegenheit zu friedlichen Verhandlungen am runden Tisch. Es wäre falsch, von Heuchelei zu reden, wenn der Völkerbund trotz aller offensichtlichen

---

1) Wir Deutsche sind bei der augenblicklichen Umwertung unserer Geschichte leicht geneigt, die neuen Maßstäbe auch beim Lesen der Geschichte anderer Völker anzulegen. Das kann dazu führen, daß wir auch dort Vorbilder sehen (wie im Falle Cromwell), wo sie vom eigenen Volk als solche gar nicht anerkannt werden.

Mißerfolge und Mängel noch heute in England als etwas unbedingt Positives gewertet wird.[1]) So erklärt sich das starke Interesse für die League of Nations Union, die ihre Zweigstellen im ganzen Lande hat.

Man wird finden, daß weite Kreise in England Deutschlands Haltung in der Rüstungsfrage und seine Vorschläge zur Rüstungsbegrenzung, wenn auch nicht gerade unbedingt billigen, so doch als 'reasonable' anerkennen, weil — und diese Begründung ist typisch — sie darin mehr Geschmeidigkeit sehen als in der starren, rechthaberischen Politik Frankreichs. Man vergleiche nur die Stimmen der Presse und öffentlichen Meinung zum deutsch-englischen Flottenabkommen vom Juni d. J.

Sehr viele stimmen denn auch darin überein, daß die Friedensverträge von 1919 höchst unbefriedigend und eine der Hauptursachen für die gegenwärtige Unruhe in Europa sind; das geschieht aber nicht sosehr aus dem Sinn für Gerechtigkeit als aus derselben Grundeinstellung heraus, die gewaltsam und in einseitiger Unnachgiebigkeit Aufgezwungenes als unpraktisch ablehnt.

Mehr noch als die deutsche Schule verlangt die englische von ihren Zöglingen *Unter- und Einordnung in die Gemeinschaft.*[2]) Sie selbst ist eine sichtbare Gemeinschaft, schon rein äußerlich gekennzeichnet durch eine von allen Schülern getragene gleiche Mütze und eine gleiche Krawatte; eine Gemeinschaft, die sich jeden Morgen vor Schulbeginn während der Andacht versammelt, die als Gemeinschaft teilnimmt an den Erfolgen oder Mißerfolgen ihrer Glieder. Gute Ergebnisse im Sport, im Examen werden der Schulgemeinde regelmäßig mitgeteilt; Erfolge eines Schülers bei Wettbewerbungen oder später im Beruf bringen nicht nur ihm — zuweilen nicht einmal in erster Linie ihm — Lob ein, sondern der ganzen Schule.

Umgekehrt fühlt die Schulgemeinschaft sich verletzt und in ihrer Ehre gekränkt, falls ein Schüler etwas Unerhörtes getan hat. Es ist Geld abhanden gekommen; der Direktor appelliert nach der Morgenandacht an alle Schüler und spart keine Worte, ihnen die Schande vor Augen zu malen, die der Schulgemeinschaft dadurch angetan wird, daß vielleicht ein Dieb unter ihr ist.

Diese Schulgemeinschaft ist mehr als schöne Worte; auch dort, wo kein Zwang mehr dahintersteht, bleibt sie sichtbar. Der Schüler verläßt sie nicht mit dem Abgang von der Schule, er gehört ihr zeitlebens an und ist sehr stolz darauf.

Gemeinschaftsgeist erfordert oft Einordnung, auch bei Härten. Der englische Schüler nimmt diese Unannehmlichkeit durchweg ohne Murren auf sich, besonders dann, wenn es sich um Unterordnung unter einen selbstgewählten Führer handelt. Der 'Captain' der Fußballmannschaft der Schule oder der Boxergruppe kann

---

1) Bei der sog. Friedensabstimmung, die im vorigen Jahre von Lord Cecil, dem Völkerbundsverband und anderen Organisationen in ganz England eingeleitet und im Juni dieses Jahres beendet wurde, haben von 11½ Millionen abstimmenden Männern und Frauen rund 11 Millionen die Frage, ob Großbritannien im Völkerbund bleiben solle, bejaht. Nur 350000 stimmten mit Nein.

2) Vgl. Wilhelm Bolle, Die nationale englische Erziehung und die deutsche Nationalerziehung. Zeitschr. f. franz. u. engl. Unterricht 1934, H. 2, S. 79ff.

ein noch so schweres Training verlangen; er findet keine Schwierigkeit, allerdings unter der einen Voraussetzung: daß er sich selbst gleiche oder möglichst noch größere Härten auferlegt.

Der Sport bietet eine unvergleichliche Gelegenheit zur Entwicklung des Gemeinschaftsgeistes. Nicht Spitzenleistungen Einzelner sind das Ziel, sondern gemeinsame Aufgaben werden gestellt, Spiele, die die Aufstellung und Zusammenarbeit einer ganzen Mannschaft erfordern, werden gespielt. Der Schüler soll stets das Ziel der ganzen Mannschaft im Auge haben. — Die Erziehung zum 'team spirit' erleichtert das Aufrechterhalten der Disziplin. Ein Junge wird bei ungebührlichem Benehmen stets daran erinnert, daß er sich an der Gemeinschaft, der er angehört, versündigt, und gar nicht selten greift diese Gemeinschaft selbst zu Maßregelungen.[1])

Wenn der Gemeinschaftsgeist sich bis zu einem gewissen Grade gegen den Individualismus wendet, so ist damit nicht gesagt, daß der Entwicklung von *Führereigenschaften* nicht Raum gelassen würde. Im Gegenteil, sie werden parallel damit an derselben Schule entwickelt. Freilich muß jeder zunächst lernen, sich der Schulgemeinschaft einzuordnen und sich als deren Glied zu fühlen. Die Mehrzahl der Schüler kommt darüber aber nicht hinaus und hat auch nicht den Ehrgeiz, es zu wollen. Einige aber, die besondere Anlagen zur Führung zeigen, werden als Führer angeleitet. Das findet bereits rein äußerlich seinen Ausdruck in dem Captain- und Monitorsystem der Schule. Einige Schüler der obersten Klasse werden für Aufrechterhaltung von Ordnung und Disziplin verantwortlich gemacht. Der Captain erhält weitgehende Vollmachten. Er kann z. B. einen Schüler züchtigen, wenn er es im Interesse der Ordnung oder der Wahrung des guten Rufes der Schule für nötig hält. Von diesem Recht macht er aber nur äußerst selten Gebrauch.

Dem Captain unterstehen eine Reihe von Monitors, die nicht wie er Verantwortung für die ganze Schule tragen, sondern nur für bestimmte Abteilungen. Gewaltanwendung oder auch nur Zucht nach soldatischen Grundsätzen sind verhaßt und werden vermieden. An zweiter Stelle verdient das Kadettenkorps genannt zu werden. Jungen, selbst noch in der Ausbildung, erhalten Befehlsgewalt über gleichaltrige, zuweilen sogar ältere Mitschüler; mit voller Bewußtheit wird Verantwortung in ihre Hände gelegt. Sie nehmen diese sehr ernst, und es gehört zu den merkwürdigsten Anblicken, einen etwa 15jährigen uniformierten Jungen seinen Altersgenossen die Handgriffe am Gewehr, das Signalisieren oder Marschieren beibringen zu sehen. Es geschieht zumeist mit ruhigem Ernst. Hier soll der junge Schüler die Kunst der Menschenbehandlung lernen, die es ihm später im Leben ermöglicht, einen Geschäftsbetrieb, eine Fabrik zu leiten, einen verantwortungsreichen Posten als Staatsbeamter in der Heimat oder in den Kolonien auszufüllen.

Der Engländer scheint dafür vielfach bereits eine gute Veranlagung mitzubringen, die auf der Schule in besondere Pflege genommen wird. Eine Folge

1) Über Gemeinschaftsdenken der jüngeren Generation vgl. den erwähnten Aufsatz von Bernhard Fehr, England im unerfüllten Zeitalter. Neuphil. Monatsschrift 1934, H. 10. S. 428ff.

der Insularität und der Besonderheit englischer geschichtlicher Entwicklung scheint es zu sein, wenn das *Bewußtsein britischer Überlegenheit* als Volk und Rasse sehr stark ist. Ohne daß das Wort überhaupt fällt, hört schon der Schüler im Unterricht fortwährend von dieser britischen Überlegenheit. Es ist selbstverständlich, daß England das größte Kolonialreich der Erde besitzt, daß es die Meere Jahrhunderte hindurch beherrscht hat, daß es andere Völker in den Dienst seiner Politik spannt, daß seine eigenen Sitten, seine eigene Sprache, seine ganze volkliche Eigenheit zu gelten haben, wo immer Engländer leben. Selbstverständlich ist es, daß sie ihrem Volk nicht verloren gehen dürfen. In alledem kommt aber nicht lediglich das Gefühl rassischer Überlegenheit zum Ausdruck, sondern das, was man als die britische Sendungsidee bezeichnet hat: England ist das vom Schicksal dazu bestimmte Land, die kleinen und schwachen Staaten der Welt gegen gewalttätige Übergriffe der Nachbarn zu schützen. Dieser Sendungsidee glaubte das britische Volk 1914 zu folgen, wenn es einmütig in den Krieg gegen Deutschland eintrat. Es glaubte zu kämpfen für 'poor little Belgium', für die Freiheit der unterdrückten Balkanvölker. Die alte traditionelle britische Interessenpolitik, die als treibendes Motiv dahinterstand, konnte dadurch verschleiert und fast die ganze Welt mit dieser Sendungsidee betört werden. Auch der Bundesgenosse Frankreich kämpfte für seine Sendungsidee, 'die Erhaltung der europäischen Zivilisation', und es war das Unglück Deutschlands, daß es keine Sendungsidee hatte und ohne eine solche in den Kampf ging.

Diese Seite englischen Wesens klingt an den oft genannten Gedanken des '*fair play*' an. Das ist einer von den vielen Ausdrücken, für die sich nur schwer ein entsprechendes Wort im Deutschen finden läßt; denn fair play deckt sich nicht unbedingt mit dem, was wir unter Gerechtigkeits- oder Wahrheitssinn verstehen. Fair play bezeichnet vielmehr eine Haltung, die jedem das Seine werden läßt, die ihre Sympathie stets dem Schwächeren von zwei Parteien schenkt, die den Mitmenschen auch dann nicht im Stiche läßt, wenn es auf Kosten der Wahrheit geschehen muß und zu eigenen Unannehmlichkeiten führt. Die Idee des 'fair play' spielt im englischen Leben eine sehr große Rolle, wir werden ihr überall begegnen, ganz gleich, ob wir uns der Schule zuwenden, wo sie besonders gepflegt wird, oder sie im öffentlichen und privaten Leben suchen. Es ist vielleicht von dieser Seite her, daß der Engländer Deutschland und der deutschen Lage nach dem Kriege ein gewisses Verständnis entgegenbringt. Die Alliierten haben im J. 1919 in Versailles ganz und gar nicht im Sinne des 'fair play' gehandelt. Der Hinweis, daß Deutschland durch ein später uneingelöstes Versprechen seiner Gegner veranlaßt wurde, abzurüsten und daß diese dann dem wehrlos gemachten Deutschland Friedensbedingungen aufzwangen, die aller Gerechtigkeit Hohn sprachen, macht dem Engländer den nachhaltigsten Eindruck. Der Ruhreinbruch in ein entwaffnetes Deutschland und die finanzielle Aussaugung des ohnmächtigen Landes in der Reparationspolitik werden heute als gegen den Begriff 'fair play' verstoßend entrüstet abgelehnt, und die heroische Anstrengung des deutschen Volkes für Wiederherstellung seiner Ehre als gleichberechtigter Nation finden in weiten Kreisen anerkennendes Verständnis.

Wenn *Nationalismus und Patriotismus*[1]) erst an letzter Stelle genannt werden, so geschieht es deswegen, weil sie am wenigsten im Schulleben hervortreten. Das heißt nicht, daß sie nicht vorhanden wären, im Gegenteil, sie sind sehr stark, sie durchsetzen das ganze Schulleben, und die Schule tut mehr für ihre Förderung als für die irgendeiner anderen der genannten Eigenschaften. Sie bleiben aber dennoch fast unsichtbar; man spricht nicht darüber, das Wort Nationalismus fällt nur sehr selten, und wenn schon, dann mit einer Scheu oder auch gar mit einer Abscheu, die den Außenstehenden nicht ahnen läßt, wie ungeheuer stark dieses Moment dennoch ist. Über Gefühle spricht der Engländer nicht gern, und wenn es nicht nötig ist, zeigt er sie nicht.

Das einzig sichtbare Symbol dieses Nationalismus und Patriotismus innerhalb der Schule ist die 'Union Jack', unter der sich die Schüler an jedem Morgen zur Andacht versammeln; ein paar Bilder vom König, dem Prinzen von Wales und anderen Gliedern des königlichen Hauses könnte man allenfalls noch hinzurechnen, das ist aber auch alles. Selbst Nationalfeiertage wie der Empire Day im Mai und der Armistice Day im November machen darin keine Ausnahme. Und wenn man sagen sollte, wie diesem Nationalismus in Worten Ausdruck verliehen wird, so kann man nur die Nationalhymne 'God save the king' nennen, die aber auch nur selten innerhalb der Schule gesungen wird, und gelegentlich kurze Bemerkungen bei Ansprachen des Direktors vor versammelter Schulgemeinde oder des Lehrers an seine Klasse. Im Unterricht wird man lange, sehr lange vergeblich danach suchen. Und doch werden Nationalismus und Patriotismus gerade da genährt, ob bewußt oder unbewußt, ist oft sehr schwer auseinanderzuhalten. Man achte einmal darauf, wie oft der Schüler die Worte 'englisch' oder 'britisch' liest oder hört. Wohin er sieht, findet er sie, wer immer zu ihm spricht, ihn unterrichtet, von ihm hört er sie. Überall dort, wo wir Deutsche vom Nationalen reden würden, steht beim Engländer nur dieses eine Wort 'britisch'; es prägt sich seinem jungen Gemüt tausendfach ein, es durchsetzt sein Denken, es wird Teil seines Seins überhaupt. Britische Geschichte zeigt dem Jungen, wie von den Zeiten römischer und normannischer Eroberungen angefangen die Inselbewohner Großbritanniens langsam zu einer festen britischen Nation, einem Staat Great Britain zusammengewachsen sind. Britische Kühnheit führte zur britischen Seeherrschaft und diese wiederum zum britischen Imperium. 'Tausende von Meilen könnt ihr reisen', heißt es, 'und ihr seid immer noch unter britischer Flagge.' Nicht anders ist es, wenn wir uns der Literatur oder der Geographie zuwenden. Auch dort steht dieses Wort britisch und repräsentiert den Nationalstolz auf einen Shakespeare, einen Milton, Wordsworth oder Tennyson. Die geographischen Kenntnisse eines Schülers mögen auch noch so mangelhaft sein, wo die britische Flagge weht, weiß er, welche Bahnen die britische Handelsflotte durch die Meere zieht, kann er im Schlaf hersagen.

1) Vgl. den zitierten Aufsatz von Wilhelm Bolle, Die nationale englische Erziehung und die deutsche Nationalerziehung. Zeitschr. f. franz. u. engl. Unterricht 1934, H. 2, S. 73ff.; Paul Wißmann, Der englische Gentleman. Ebd. 1933, H. 5, S. 283.

Wenn die Worte Nationalismus und Patriotismus wirklich einmal fallen, dann haben sie leicht einen unangenehmen Beigeschmack und erinnern an Chauvinismus, kriegerischen Trommelwirbel und das Toben entfesselter Leidenschaften. Darum mißversteht der Engländer so leicht deutsche Geschichte und das gegenwärtige Geschehen in Deutschland; er kann nicht begreifen, weshalb dort so viel von dem geredet wird, das er sich auszusprechen scheut, von Dingen, die ihm absolut selbstverständlich sind; denn Nationalismus ist ihm nicht mehr der Ausdruck für das Streben und die Sehnsucht nach Einheit. Dem liegen geographische Bedingtheiten zugrunde. England ist eine Insel, ohne Grenzen und Grenzprobleme, es hat seit fast 1000 Jahren keinen Feind im eigenen Lande gesehen, es weiß nichts von äußerer Intervention, von Minoritäten und Minoritätenfragen. Deutschland hingegen hat eine Tausende von Kilometern lange offene Grenze, es wurde immer wieder zum Schauplatz blutiger Kriege, in dem oft fremde Heere um dem deutschen Interesse völlig fernliegende Dinge kämpften. Während es gelähmt war durch innere Kämpfe und äußere Intervention, konnte Großbritannien sich einer stetigen, von außen her fast völlig ungestörten innenpolitischen Entwicklung erfreuen. Jahrhunderte früher als Deutschland fand es den Weg zur Einheit, und der Blutpreis, der dafür gezahlt werden mußte, war geringer als der in anderen Staaten. Während diese noch vollauf mit inneren Zwistigkeiten zu tun hatten, konnte England seinen Blick übersee wenden und seinen kolonialen und Handelsinteressen nachgehen, das Imperium aufbauen. Und spürte es wirklich einmal etwas von den Erschütterungen des Kontinents, dann waren die insulare Lage, das riesige Kolonialreich mit seinen unermeßlichen Kraftquellen und Reichtümern eine zu breite und sichere politische und wirtschaftliche Basis, um zu übereilten, grundstürzenden Entschlüssen schreiten zu müssen.

Für den Engländer existieren viele Fragen und Probleme, die uns heute gerade die brennendsten sind, gar nicht mehr, weil sie bereits vor Jahrhunderten gelöst und beantwortet werden konnten. Er begreift es nur schwer, daß mit der Reichsgründung von 1870 nicht auch bereits die innere Einheit gegeben war, und daß das deutsche Volk vielmehr erst in der allerjüngsten Zeit dabei ist, zu einer nationalen Einheit zusammenzuschmelzen, daß von hieraus das gegenwärtige Geschehen zu begreifen ist.

Es ist versucht worden, in Kürze einige der wesentlichen Züge des Erziehungsideals, dem die Schule in irgendeiner Form nachstrebt, zu umreißen. Sie finden sich im öffentlichen Leben genau so wie auf der Schule. Sie sind Ausdruck englischen Wesens. Gerade deswegen wird es fast unmöglich sein, dieses oder jenes Positive daran einfach auf andere — etwa deutsche — Verhältnisse übertragen zu wollen. Losgelöst aus ihrer volklichen und historischen Verflechtung würden sie bald als etwas ganz anderes erscheinen und sich vielleicht nach einer ganz anderen Seite hin auswirken. Aber indem wir diesen Wesenszügen nachzugehen und ihre Wurzeln aufzufinden suchen, werden wir uns an den Gegebenheiten des eigenen Wesens zu orientieren haben und damit zu stärkerer Bewußtheit und Präzisierung, vielleicht sogar zu neuer Ausrichtung, gelangen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ALTERTUMSWISSENSCHAFT UND POLITISCHE ERZIEHUNG

Von Hans Oppermann

'Unsere Stellung zum griechischen und römischen Altertum entstammt nicht den Bezirken einer *autonomen*, von den Kräften der Gegenwart unberührten Wissenschaft, sie ist auch nicht das Ergebnis einer *humanistischen* Bildungsidee, in ihr drückt sich vielmehr die Haltung aus, die unserer *geistespolitischen* Lage entspricht. Diese Tatsache macht die Beschäftigung mit der Antike wieder zu einer aufregend gegenwartsnahen Angelegenheit. Noch nie, scheint mir, war das Studium der Antike so lohnend wie heute. Man kommt ohne das griechische und römische Altertum nicht aus, wenn man die geschichtliche und geistige Lage unserer deutschen Gegenwart verstehen will.' Diese bekennerischen Sätze stehen gegen Ende des Aufsatzes '*Die Antike und wir*' von *Walter Eberhard*, der nicht nur wegen des Ortes, an dem er erscheint (1), Beachtung verdient. Mit einer Deutlichkeit und Bestimmtheit, der man nur freudig zustimmen kann, mißt E. den Wert des griechisch-römischen Altertums an dem Ziel einer 'Bildung, die erst dann für uns wahren Wert und Sinn hat, wenn sie im Dienste steht der Erziehung zum politischen Deutschen'. Die Gesamtauffassung der Antike, die der Aufsatz entwickelt, verdankt die entscheidenden Gesichtspunkte den Werken Bachofens und Burckhardts, Nietzsches und Rosenbergs. Rassische Betrachtung der antiken Völker ist der Ausgangspunkt. Die Verwandtschaft unseres neuen Volks- und Staatsbewußtseins mit der griechischen Polis wird schön herausgearbeitet, die Zivilisations- und Humanitätsidee des romanischen Westeuropa ebenso scharf abgelehnt. Sie erscheint E. wesentlich als Ergebnis der lateinischen Entwicklung, und von diesem Gesichtspunkt aus wird ein Urteil über Rom gewonnen, das der römischen Antike in der Hauptsache die Rolle einer Gegenkraft des Germanischen zuweist und den Bildungsvorgang, der sich an der römischen Kultur vollziehen kann, als ein Sichabsetzen von dem Fremden auffaßt, aus dem das Bewußtsein des Eigenen erwachsen soll. E. sieht Griechentum und Römertum als Gegensätze und lehnt eine Einheit der Antike ab. Diese Betrachtungsweise stellt die tiefe Problematik, die das Verhältnis des Deutschen zu Rom seit jeher kennzeichnet, gerade durch die Überspitzung klar heraus. Meist wird in den Erörterungen des Wertes der Antike für unser Volk diese Problematik übersehen oder verschwiegen. So tritt z. B. in der schönen Darstellung, in der *Graf Uxkull-Gyllenband* das *Wissenschafts- und Bildungsideal* der Antike entwickelt (2), das Römische mehr zurück, als es der Gegenstand verlangt. Auch die Sammlung der wertvollen *Frankfurter Rundfunkvorträge* (3), die die Befruchtung des deutschen Geisteslebens durch die Antike in der Zeit von Winckelmann bis Nietzsche an Einzelbeispielen aufweisen, — ich hebe besonders die Beiträge von W. F. Otto, Graf Uxkull-Gyllenband und Karl Schmid hervor — tut der römischen Komponente antiken Wesens kaum Erwähnung. Diese Einstellung — Beispiele ließen sich leicht häufen — ist für das Verhältnis der Deutschen zur Antike bezeichnend. Es ist seit Jahrhunderten beherrscht und bestimmt durch das Gefühl einer unmittelbaren Verwandtschaft und Nähe zum Griechischen, mit der ein Abstandhalten gegen das Römische Hand in Hand geht. Die negative Einstellung Eberhards zu Rom ist nur eine äußerste Konsequenz dieser typisch deutschen Haltung. Ihr steht das Bewußtsein einer eminenten Bedeutung des römischen Wesens gerade für die politische Erziehung der Deutschen in der Gegen-

wart gegenüber. Nach Rosenberg zeigt uns in Rom ein nordisch bestimmtes Volk die formale Staatszucht als Beispiel, wie eine menschlich bedrohte Gesamtheit sich gestalten und wehren muß, und nach einem Ausspruch des Führers ist römische Geschichte die beste Lehrmeisterin jeder Politik. Diese Spannung zwischen der deutschen Distanzierung von den Römern und dem Gefühl einer Bedeutung der politischen Leistung dieses Volkes auch für uns ist bei E. noch nicht überwunden. Wenn er aber den Wert der politischen Lehre, die das Zeitalter der punischen Kriege bietet, unterstreicht, wenn er betont, daß es in der Zeit des Augustus 'in manchen Beziehungen um ähnliche Dinge ging wie heute bei uns', so sieht man die Ansätze, die weiter führen. Da gerade zu den Problemen des augusteischen Zeitalters demnächst in dieser Zeitschrift ausführlich Stellung genommen werden soll, verzichte ich auf ein näheres Eingehen. Nur soviel sei gesagt: der geistige Abwehrkampf gegen Rom, in dessen Tradition auch E. steht, ging immer Hand in Hand mit den großen Abwehrkämpfen, die deutscher Geist und deutsche Kultur gegen westliche Zivilisation, gegen französischen esprit, die das deutsche Volksbewußtsein gegen die universalistisch-imperialistischen Machtansprüche der römischen Kurie und des französischen Staates führte, dieser Erben des imperium Romanum, zu denen in jüngster Zeit als dritter der Fascismus getreten ist. Wir sind infolgedessen nur allzu geneigt, das antike Rom durch das Medium dieser seiner mittelmeerischen und westlichen Nachfolger zu sehen. Es gibt bis heute keine spezifisch deutsche Auffassung des Römertums, wie wir sie für die Griechen mindestens seit dem XVIII. Jahrh. errungen haben. Wir sehen die Römer entweder von Griechenland her — schärfste Ausprägung: Rom eine anderssprachige Provinz des Hellenismus, letzte Formulierung Regenbogens 'die Römer die ersten Humanisten' — oder wir sehen sie über ihre romanischen Fortsetzer. Für diese Sehweise bietet E. den jüngsten und konsequentesten Beleg. Es ist eine der vordringlichsten Aufgaben einer Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe, die in unserer heutigen Lage und ihren Aufgaben gründet, daß sie die gewaltigen Kräfte politischer Bildung, die in Roms Kultur und Geschichte liegen, fruchtbar macht durch eine neue, vom deutschen Standpunkt ausgehende, aus unseren Notwendigkeiten geborene Schau dieser Kultur und Geschichte.

Eine solche Neugestaltung unseres geistigen Verhältnisses zum antiken Rom wird nur fruchtbar werden, wenn sie getragen ist von einem echten Wissen um das Wesen des Politischen, von der Einsicht, daß das Tun des großen Staatsmannes weder in der Beherrschung der technischen Kniffe der Diplomatie noch in der Ausübung reiner Gewalt noch im Erdenken politischer Theorien besteht, sondern im Handeln, in der herrscherlichen Tat, die eine Idee in die Wirklichkeit überführt. Wie alle großen menschlichen Leistungen quillt auch das Handeln des Staatsmannes aus den Tiefen des Geistes und antwortet dem Anruf einer göttlichen Übermacht. Wie der Dichter diesem Anruf antwortet mit dem kündenden Wort, der Künstler mit dem erschaffenen Gebild, der Heilige mit der Stiftung des Glaubens, so antwortet der Staatsmann mit der handelnden Tat, die die Wirklichkeit eines Volkes, einer Welt gestaltet. In Bismarcks Äußerung, der Staatsmann könne nichts tun als warten, bis die Gottheit vorüberschreitet, um dann vorspringend den Saum ihres Gewandes zu erhaschen, in Napoleons unwirschem Wort: 'Was will man mit dem Schicksal? Die Politik ist das Schicksal!' bricht dieser metaphysische Hintergrund aller echten und großen Politik auf. Ohne ein Wissen um ihn ist politische Erziehung überhaupt, ist ein neues deutsches Verständnis des größten Staatsvolkes der Antike unmöglich.

Diese grundsätzlichen Auseinandersetzungen über die Vorbedingungen einer fruchtbaren Nutzbarmachung der römischen Antike für die politische Erziehung der Deutschen

waren notwendig, weil ein konkretes Beispiel nicht zu Gebote steht. Ich wenigstens kenne kein Werk, das griechische oder römische Geschichte und Politik metaphysisch sieht. Doch kann es zur weiteren Erläuterung dienen, wenn ich ein Buch nenne, das auf einem anderen Gebiete antiken Lebens die Aufgabe erfüllt, die hier für die Politik gefordert wird. *Ottos Götter Griechenlands* (4) sind in zweiter Auflage erschienen. Dieses Werk ist deshalb eine der bedeutendsten Veröffentlichungen der Altertumswissenschaft in den letzten Jahrzehnten, weil es nicht Tatsachen sammelt, nicht Religionshistorie erzählt, sondern das Wesen der homerischen Religion und damit das Wesen ihrer Schöpfer und Träger metaphysisch erhellt. Dadurch erschließt es eine grundlegend neue Sicht nicht nur auf die griechische Religion, sondern auf das Griechentum überhaupt.

Eine derartige Betrachtungsweise ist für die Politik der antiken Völker noch unbekannt. Die vorliegenden Werke, die das Altertum für die politische Erziehung nutzen wollen, gehen meist von den staatlichen Theorien des Altertums aus. Die rein denkerische Durchdringung und Bewältigung des Phänomens Staat auf Kosten der politischen Tat, die letztlich entscheidet, zu überschätzen, ist eine Neigung, die beim wesentlich theoretisch gerichteten Wissenschaftler besonders verständlich ist. Hierher gehören die Untersuchungen, denen *Pohlenz Ciceros de officiis* unterzieht. Sie tragen den Titel 'Antikes Führertum'. (5) In exakter Quellenanalyse gewinnt P. aus dem Werk des Römers die Pflichtenlehre des Panaitios zurück. Sie gipfelt im Bilde des leitenden Staatsmannes als des 'Hochgesinnten, der führt, um zu dienen', und der darum der 'vollendete Mensch' ist, 'ein selbstgeformtes Kunstwerk, an dessen ganzer Erscheinung der ästhetische Blick des Panaitios sich noch mehr erbaut, als an der einzelnen sittlichen Handlung oder an dem Kunstwerk von Farbe und Marmor'. Die wertvollen Ergebnisse der Quellenuntersuchung sind durchaus geeignet, Ciceros Werk auch dem Schüler näher zu bringen. Aber darüber hinaus erhebt sich die Frage, ob es berechtigt ist, das theoretische und auch individualistische Ideal des Panaitios mit dem Begriffe 'Führer' zu bezeichnen, der für uns einen ganz konkreten, durch die politische Wirklichkeit bestimmten Inhalt hat. Diese und ähnliche Firmierungen geben nicht nur dem antiken Werk eine trügerische Gegenwartsnähe, sie verkennen auch das Wesen des politischen Führertums, das sich nicht im Aufstellen theoretischer Ideale, sondern in der Tat offenbart, die die staatliche Wirklichkeit eines Volkes schöpferisch neu gestaltet. Es ist eine gefährliche Überschätzung theoretischen Staatsdenkens, politisches Führertum in Philosophen und Literaten verkörpert zu sehen. Nicht Panaitios und nicht Cicero, ja nicht einmal Platon sind im echten Sinne politische Führer, antikes Führertum verkörpert sich in den großen Tätern, um nur einige zu nennen, in Solon und Perikles, in Alexander, in Caesar (6) und Augustus.

Auf anderem Wege, von der Tragödie her, sucht *Nestle* (7) einen Beitrag zur politischen Erziehung des Deutschen durch die Antike. Am Beispiel des *Aischylos* erörtert er das Problem der politischen Existenz und der politischen Erziehung überhaupt. Der fruchtbare Grundgedanke, in der äschyleischen Tragödie einen spezifischen Ausdruck des staatlichen Lebens der Polis zu sehen, kommt durch die konstruktiv-kategoriale Betrachtungsweise nicht zur vollen Auswirkung. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf die Folgezeit bis auf Platon. Dieser, 'in seinem Leben schon außerhalb der Polis stehend und ... auf den Augenblick zum Handeln immer wartend, beschreibt nur den königlichen Philosophen.... Die Polis schuf sich durch Platon ihre letzte, nur noch geistige, dadurch freilich auch unsterbliche Gestalt. Die Politik Athens endete im reinen Schauen ihrer Idee.' Ich hebe diese Sätze heraus im Hinblick auf die immer wiederkehrenden Versuche, durch unmittelbare Gegenwartsbeziehungen oder durch mehr oder weniger ausschließ-

liche Betonung des Wertes der Kündung politischer Ideen gegenüber der schöpferischen Tat diesen Philosophen in allzu direkter Weise der Tagespolitik dienstbar zu machen. In ihrem *Dion*buch zeichnet *R. von Scheliha* (8) lebendig das Bild des adligen Mannes und Platonfreundes. Aber indem die Absichten des politischen Denkens und Sagens Platos allzusehr ins direkt Politische umgebogen werden, wird sein philosophisch-metaphysischer Gehalt verkannt und verfälscht. Demgegenüber sei nachdrücklich auf *Gadamers* schöne Studie hingewiesen, die an *Platons Staat* nicht mit einer vermeintlich politischen, wohl aber mit einer echt philosophischen Fragestellung herangeht (9). Plato will nicht sagen, 'wie die Dichtung im wirklichen Staat aussehen müßte', er will 'die staatbildenden Kräfte selber zeigen und wecken, auf denen alles staatliche Wesen beruht. Deshalb errichtet Sokrates einen Staat in Worten, dessen Möglichkeit in der Philosophie allein liegt'. Platos Staat ist 'in Wahrheit ein Bild, in dessen Großschrift die Seele die Gerechtigkeit erkennen soll'. Das sind Sätze, die allen Versuchen gegenüber, antike Gestalten und Lehren in falscher Aktualität zu sehen, nicht genug unterstrichen werden können. Niemals können wir der Antike Rezepte entnehmen, nach denen politisches Handeln oder die Erscheinung des großen Staatsmannes sich bestimmen läßt. Wohl aber können wir an Denken und Handeln der antiken Völker unser Gefühl und unsere Einsicht in die Grundkräfte echten politischen Handelns schärfen. Hier sei das Werk angeschlossen, daß uns jetzt die äußere Erscheinung Platons aufs schönste nahe bringt. *Boehringers* Veröffentlichung aller bekannten *Platobüsten* bringt neben einer Fülle ausgezeichneter Tafeln einen knappen Text (10). Er will nichts, als dem Betrachter für die Beurteilung der Porträts zur Hand gehen, und ordnet sich in vornehmer Zurückhaltung der Wirkung des Bildes dienend unter. So stellt das Werk, das Muster einer Porträtpublikation, den Eindruck des Platobildes aufs schönste heraus. Den besten, neuentdeckten Kopf hat B. auch gesondert veröffentlicht, begleitet von einer knappen Skizze der Persönlichkeit (11).

Unter den vorliegenden Schriften zur römischen Antike tritt *Schurs Sallust* (12) mit dem ausdrücklichen Anspruch auf, die vorbildliche Staatsgesinnung des Römertums dem deutschen Volke gegenwärtig zu halten. Ich habe S. 47ff. dieses Jahrganges versucht, diesen Schriftsteller als den Vertreter der individualistischen Zersetzung des römischen Staates am Ende der Republik zu charakterisieren, dessen durchaus literarische Haltung von echtem politischem Wollen durch eine Kluft getrennt ist. Sch.s Buch lag bei Abfassung dieses Aufsatzes schon vor. Bei aller Anerkennung dessen, was dieses Werk als Zusammenfassung der Forschung des letzten Jahrzehntes und als Quellenuntersuchung bietet, ist es mir unmöglich, in dem Dekadent Sallust die vorbildliche Staatsauffassung des Römertums verkörpert zu sehen. *Latte* (13) beschäftigt sich im wesentlichen mit Sallusts künstlerischer Persönlichkeit. In feinen stilistischen Beobachtungen zeigt er, daß dieselbe Spannung und Zerrissenheit den kleinsten Satz, größere Abschnitte und das Ganze des Werkes durchwaltet. So sind ihm Sallusts Schriften Ausdruck eines innerlich zerrissenen, an der Wende der Zeiten stehenden Menschen.

Für das Verständnis römischen Wesens wird es immer von zentraler Bedeutung sein, die Kategorien zu erfassen, unter denen dieses Volk sich selbst begriff, aus denen heraus es sein Dasein geformt, seinen Staat aufgebaut hat. Hierher gehört die sorgfältige Zusammenstellung des voraugusteischen Vorkommens von *auctoritas*, dieses für den augusteischen Prinzipat grundlegenden Begriffes, durch *Fürst* (14). Wesentlich tiefer geht *Knoches* Darstellung der Entwicklung, den der Begriff *magnitudo animi* durchgemacht hat (15). Er erweist sich für das an den Griechen geschulte Selbstverständnis der Römer als ebenso wichtig wie für den politischen Kampf, in dem er gegen Ende der Republik

zum Schlagwort wird, um schließlich für die ideelle Grundlegung und Ausgestaltung des Prinzipats eine wichtige Rolle zu spielen. Eine kürzere, nicht minder wichtige Untersuchung widmete derselbe Verfasser dem Begriff *gloria* (16). *Hoffmann* (17) behandelt eine bestimmte Epoche der römischen Entwicklung, das IV. vorchristliche Jahrh., in dem sich die *erste politische Begegnung zwischen Rom und den Griechen* vollzieht. Sie erwächst aus dem politischen Ausgreifen Roms auf ganz Italien und der mächtigen Ausdehnung griechischer Kultur im Hellenismus. In klaren, perspektivenreichen Ausführungen arbeitet H. die entscheidenden Kräfte heraus, die politische Überlegenheit Roms und die vergeblichen Versuche der Griechen, sich des mächtigen Gegners zu erwehren, auf der anderen Seite das Vordringen griechischer Kultur nach Rom und die vielleicht noch wichtigere geistige Verarbeitung des Neuen, das ihnen in dem mächtigen Gegner entgegentritt, durch die Griechen. In das Recht, das für das Verständnis römischen Wesens so wichtig ist, führt die lehrreiche Skizze *Lengles* ein, die das Verständnis der wichtigsten Schriftsteller durch Darstellung des einschlägigen *Strafrechts* fördert. Das für Unterricht und Lektüre gleich wichtige Hilfsmittel weckt den Wunsch nach einer Ergänzung für das Zivilrecht (18).

Um die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer politischen Erziehung an der Antike zu erörtern, habe ich aus der vorliegenden Literatur diese Auswahl getroffen und anderes vertagt. Zum Schlusse sei noch ein Werk genannt, das die befruchtende Wirkung des Altertums auf Mittelalter und Neuzeit besonders stark zum Ausdruck bringt, die *Vertonungen horazischer Oden*, die *Joseph Wagner* (19) zusammenstellt. Wenn wir von den eigenen Kompositionen des Herausgebers absehen, umspannen die hier gesammelten Tonwerke einen Zeitraum, der vom X. Jahrh. (Coussemaker) bis auf Karl Loewe reicht. Sie stammen zum überwiegenden Teil von deutschen Komponisten. Es ist äußerst reizvoll zu sehen, wie sich horazische Dichtung hier in den prachtvollen Polyphonien Orlando di Lassos, dort in den zierlichen Rokokotändeleien B. Hahns, dort wieder in den spätromantischen, etwas akademisch prächtigen Chorsätzen Loewes spiegelt. Jede Zeit, jede Persönlichkeit antwortet den Anregungen des römischen Dichters in ihrer Weise und entfaltet im Ton ihr eigenes Wesen an dem antiken Gegenüber, das sich im Text offenbart. Jenseits aller klassizistischen Nachahmung und Anempfindung vollzieht sich eine lebendige Begegnung der deutschesten aller Künste mit dem römischen Dichter, ein Beispiel dafür, daß nur die Auseinandersetzung mit der Antike wirklich fruchtbar ist, die im Eigenen gründet, ein Beweis dafür, daß eine solche fruchtbare Begegnung des Deutschen mit dem Römischen, die wir aus Gründen der politischen Erziehung erhoffen, möglich ist. (Abgeschlossen am 10. 7. 1935.)

1. *Nationalsozialistische Monatshefte. 6. Jahrgang. Heft 59.* Februar 1935. 115 (19). — 2. *W. Graf Uxkull-Gyllenband, Das Bildungs- und Wissenschaftsideal im Altertum.* 28 S. Stuttgart, Kohlhammer 1933. Geh. *RM* 1,35. — 3. *Vom Schicksal des deutschen Geistes. 1. Folge: Die Begegnung mit der Antike. Reden um Mitternacht, hrsg. von Wolfgang Frommel.* 141 S. Berlin, Runde 1934. *RM* 3. — 4. *Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes.* 2. Aufl. III, 376 S. Frankfurt a. M., Schulte-Bulmke 1934. Geh. *RM* 10. — 5. *Max Pohlenz, Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Neue Wege zur Antike II 3). 148 S. Leipzig u. Berlin, Teubner 1934. Geh. *RM* 7,60. — 6. *Hans Oppermann, Caesar als Führergestalt.* Vergangenheit und Gegenwart 24 (1934) 641. — 7. *Walter Nestle, Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 23). VIII, 99 S. Stuttgart u. Berlin, Kohlhammer 1934. Geh. *RM* 6. — 8. *Renata von Scheliha, Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien* (Das Erbe der Alten, 2. Reihe 25) VIII, 166 S. Leipzig, Dieterich 1934. Geh. *RM* 5.50. — 9. *Hans-Georg Gadamer, Plato und die Dichter.* 36 S. Frank-

furt a. M., Klostermann 1934. Geh. *RM* 1,75. — 10. *Robert Boehringer, Platon. Bildnisse und Nachweise.* 31 S., 92 Taf. Breslau, Hirt 1935. Lw. *RM* 18,50. — 11. *Robert Boehringer, Das Antlitz des Genius. Platon.* 1 Taf., 25 S. Breslau, Hirt 1935. Geh. *RM* 2,50. — 12. *Werner Schur, Sallust als Historiker.* IV, 292 S. Stuttgart, Kohlhammer 1934. Geh. *RM* 9. — 13. *Kurt Latte, Sallust* (Neue Wege zur Antike II, 4). 59 S. Leipzig u. Berlin, Teubner 1935. Geh. *RM* 3,20. — 14. *Fritz Fürst, Die Bedeutung der auctoritas im privaten und öffentlichen Leben der römischen Republik.* 77 S. Diss. Marburg 1934. — 15. *Ulrich Knoche, Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens* (Philologus Suppl. 27, 3). VI, 93 S. Leipzig, Dieterich 1935. Geh. *RM* 5,50, geb. *RM* 6,80. — 16. *Ulrich Knoche, Der römische Ruhmesgedanke.* Philologus 89 (1934) 102. — 17. *Wilhelm Hoffmann, Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert* (Philologus Suppl. 27, 1). VIII, 144 S. Leipzig, Dieterich 1934. Geh. *RM* 7,50, geb. *RM* 9. — 18. *Josef Lengle, Römisches Strafrecht bei Cicero und den Historikern* (Neue Wege zur Antike I, 11). 84 S. Leipzig u. Berlin, Teubner 1934. Geh. *RM* 4. — 19. *Carmina Horatii selecta in usum iuventutis studiosae ad modos aptata. Modos partim collegit partim composuit Josephus Wagner* (Parthenon. Societas amicorum litterarum humanarum Hungarica. Acta societatis fasc. IX). 43 S. Budapest, Gottlieb 1934. Geh. Pengö 3.

GESCHICHTE

Von Ernst Wilmanns

Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung tragen noch immer den widerspruchsvollen Charakter: repräsentative Werke gehen aus der Feder der Forscher einer älteren Generation hervor, während die jüngere durch Kritik an den Grundprinzipien der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit programmatische Forderungen erhebt, ohne bereits zu eigener Gestaltung gelangt zu sein. Bei diesem Verhältnis ist das Erscheinen einer kleinen Broschüre von Helbock, über die weiter unten berichtet wird, ein Ereignis von entscheidender Wichtigkeit, da sie Ziele, Grundlagen und Arbeitswege der künftigen Wissenschaft mit der Klarheit zeichnet, die nur aus einer in gestaltendem Schaffen gewonnenen Einsicht gegeben werden kann.

Das von *H. Kindermann* herausgegebene *Handbuch der Kulturgeschichte* hat mit einer bereits abgeschlossenen Darstellung der *Kultur der alten Germanen* von *Neckel* (1) zu erscheinen begonnen. Wie alle Arbeiten von Neckel, so betrachtet auch diese den Stoff von hoher Warte und verwertet die Fülle eines Wissens, die ein langes Forscherleben gab. Seine Geschichtsschreibung ist von der Überzeugung getragen, daß die Kultur eines Volkes darstellen heißt, nach den Urkunden des Lebens selbst das Wesen dieses Volkes darstellen. Diese Urkunden sucht er in den sprachlichen Quellen im weitesten Sinne, während er den Ergebnissen der Spatenforschung mit fühlbarer Zurückhaltung gegenübersteht. Auswahl und Umfang seiner Quellen wieder wird durch den Begriff 'alte Germanen' bestimmt. Er deckt sich mit dem des vorchristlichen Germanentums, so daß auch das frühmittelalterliche Skandinavien und Island mit einbegriffen ist. Zeitlich wie räumlich weit voneinander getrennte Zeugnisse werden daher zur gegenseitigen Erhellung benutzt. In welchem Maße dies zulässig ist, entscheidet Neckel von Fall zu Fall. Das hiermit gegebene und trotz aller Vorsicht nicht zu beseitigende subjektive Urteil über die Quellen führt bei dem Überwiegen der skandinavischen unter den sprachlichen Quellen dazu, daß das Bild der altgermanischen Kultur stark nordisch-frühmittelalterlich gefärbt ist. Gerade weil das von Neckel gezeichnete Bild so reich und eindrucksvoll ist, wird man die Frage nicht unterdrücken können, wie weit es auch für das altgermanische Deutschland gilt. Bei dem Zustand der deutschen Quellen aber wird darüber

Früh- und Vorgeschichtsforschung das entscheidende Wort zu sprechen haben, so daß es notwendig sein wird, Neckels Darstellung mit Schuchardts Vorgeschichte Deutschlands zu vergleichen (s. diese Zeitschrift Jahrg. 1934 S. 571). Die Schilderung der *deutschen Kultur zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen* von *Kletler* (2) führt Neckels Darstellung fort, ohne jedoch ihren Rang zu erreichen, ungeachtet aller sachlichen und wissenschaftlichen Gründlichkeit. Viel positiver als Neckel wertet Kletler das Verhältnis des Deutschen zu Christentum und Antike. Das frühe deutsche Mittelalter betrachtet er als eine Zeit 'unerhörter schöpferischer Umbildung' der überlieferten Geistesgehalte, aus deren allmählicher und fließender Umwandlung die neue germanisch-christliche Kultur entsteht. Die einschneidende Wende in der fruchtbaren, das deutsche Volksbewußtsein und politische Machtgefühl aus antiken Vorstellungen nährenden und kräftigenden Entwicklung sieht Kletler mit Recht in der Reform von Cluny, die gegen die germanische Führerschaft in der Kulturbewegung romanischen Kräften zum Durchbruch verhilft. — Sind Neckels und Kletlers Arbeiten Antworten auf die Frage, wer wir Deutschen eigentlich sind, so liegt dasselbe Anliegen der neuen Bearbeitung von *Schuchardts Alt-Europa* (3) zugrunde. Gerade die Teile, die Herkunft und Schicksale der Germanen behandeln, sind nach dem Stand der heutigen Forschung erweitert und vertieft. Längst hat das Werk seinen festen Platz in der Wissenschaft. Daß es jetzt in einer 3., ganz überraschend billigen Auflage und in guter Ausstattung jedermann zugänglich ist, wird seine Wirkung vervielfachen. Für den Geschichtslehrer ist es ein unersetzliches Hilfsmittel; die Übersicht über den ganzen europäischen Kulturkreis gestattet, die Wanderungen der Kulturen und der Völker und die verschiedene rassische, soziale und geschichtliche Schichtung der historischen Zeit zu erkennen. So wird möglich, die Stammbaumtheorien der Sprachwissenschaft auf Grund der Bodenfunde und Formbetrachtung zu berichtigen und die historischen Zusammenhänge bis in die ältesten Zeiten zurückzuverfolgen. — Auf ganz anderen und neuen Wegen sucht *Höfler, Die kultischen Geheimbünde der Germanen* (4), die Erkenntnis in das Dunkel der ältesten Vorzeit vorzutreiben. Bisher liegt nur der 1. Band des Werkes vor. Aber schon dieser ist inhaltlich und methodisch eine reiche Ernte. Ein umfassendes Quellenmaterial steht dem Verfasser zur Verfügung. Der Wert seiner Arbeit aber liegt nicht allein in der Breite des Wissens als vielmehr in der völligen Selbständigkeit, mit der er die zum guten Teil bekannten Quellen befragt, nicht um eine Kenntnis von den Dingen, sondern die Dinge und ihre Wirklichkeit selbst zu erkunden. Mit völliger Klarheit ist sich der Verfasser des Ortes bewußt, in dem sein Buch im Zug der wissenschaftlichen Entwicklung steht. Eine Erkenntnis der religionsgeschichtlichen Forschung wird ihm grundlegend: Unterscheidung des Mythos als eines erzählenden Berichtes von den Dingen religiöser Wirklichkeit und des Kultes als der in der sakralen Handlung unmittelbar gegebenen Teilhabe an dieser Wirklichkeit. Dazu kommt die nicht minder wichtige Erkenntnis, daß der Kult im Brauchtum fortlebt und auch dann uralte Wirklichkeit bewahrt, wenn der ursprüngliche Sinn längst verloren ist. So wird eine unendliche Fülle von Quellen erschlossen, die — nie in der Vereinzelung, wohl aber in ihrem Zusammenhang — Rückschlüsse auf eine vor jeder mündlichen oder schriftlichen und selbst bildlichen Überlieferung liegenden Vergangenheit gestatten. Mit bewunderungswerter Sicherheit handhabt der Verfasser die von ihm ausgebildete Methode, die ebenso Felszeichnungen Skandinaviens verwertet wie Berichte aus dem letzten Jahrhundert. An dem Beispiel des wütenden Heeres veranschaulicht er, wie die Erkenntnis des religiösen Bewußtseins unserer Ahnen erschlossen werden kann für eine Zeit, die weit vor Edda, Saga und Mythos liegt. Die ästhetische, naturalistische und allegorische Deutung der

Tatbestände schiebt er beiseite; er sucht nicht den Mythos, der etwas bedeutet, sondern den Kultträger, der etwas ist, und vermag so den religiösen Glauben in seiner Wirklichkeit zu erfassen und vor allem die Art der Mesnchen, die diesen Glauben hegten.

Zeigten die bisher genannten Werke, wie stark sich die Geschichtsschreibung den ältesten Zeiten zugewendet hat, um aus ihnen das ungetrübte Bild unseres eigenen Wesens zu gewinnen, so das geistvolle Buch von *Stieve, Geschichte des deutschen Volkes* (5), daß die germanische Vergangenheit bei weitem noch nicht genügend sicherer geistiger Besitz geworden ist: von der germanischen Vorzeit weiß der Verfasser kaum etwas zu vermelden. Trotz dieses bedauerlichen Mangels und nicht weniger Flüchtigkeiten aber verdient Stieves Versuch Anerkennung, die großen Linien in der Entwicklung des deutschen Volkes und seiner geistigen und politischen Lebensformen zu veranschaulichen. Immer wieder wird der Leser durch außerordentlich treffende, knappe und tief in die geschichtlichen Zusammenhänge führende Formulierungen gefesselt. In den ersten Kapiteln tritt die Neigung zu psychologischem Erfassen der Lebensvorgänge der Volksindividualität hervor, während in den späteren der äußere Verlauf der Ereignisse breiteren Raum einnimmt und die seelische Einfühlung mehr auf die Charakterisierung einzelner großer Männer gerichtet ist; besonders schön gelungen ist die Darstellung Friedrich Wilhelms I., dessen Handeln aus seinem sittlichen Kern verstanden wird. Mit vielen strittigen Fragen muß sich eine so weite Zeiträume umfassende Geschichte auseinandersetzen. Nicht wird die Forschung selbständig weitergeführt, aber ein besonnenes Urteil und ein ehrfürchtiges Verhältnis zu den historischen Quellen bezeichnet die Art des Verfassers: 'Wir müssen uns hüten, von unserem Ich zuviel (in die Quellen) hineinzutragen, wir müssen gläubig wie die schreibenden Mönche selbst die Dinge in den Vordergrund schieben und uns von ihnen behutsam und bescheiden führen lassen.' Man darf sagen, daß dem Verfasser allerdings gelungen ist, in seiner Geschichte die historischen Dinge reden zu lassen. — Ganz hinter den Tatsachen tritt *Kirn* zurück. Seine *Politische Geschichte der deutschen Grenzen* (6) ist eine zuverlässige, vollständige, klar gegliederte und mit guten Karten versehene Übersicht über die Geschichte der deutschen Grenzen, ohne den Anspruch zu erheben, in die tieferen Zusammenhänge einzuführen. — Auf ganz anderem Boden steht die Monographie über *Friedrich Wilhelm I.* von *Heidtkamp* (7). Ein seltsames Buch! Gearbeitet ausschließlich nach gedruckten Quellen, aber in völlig selbständiger Gedankenführung, reich an gewaltsamen und unhaltbaren Deutungen, selbst an Beschönigungen, gelegentlich in magisch-mystische Gedankengänge sich verlierend, zwingt es doch zu ernster Beachtung. Der Verfasser stellt nicht das historische Werden des Königs dar, sondern gibt eine Schau seines Wesens. Er ist gepackt von der Persönlichkeit des Mannes, der Preußen und Deutschland 'alles zu verdanken hat, was den späteren ruhmreichen Aufstieg ermöglichte'; des Mannes, der 'robust und doch empfindsam', fähig war, 'einen Staat zu schaffen, der aus sich existieren konnte'. Nicht als eine historische Vergangenheit empfindet er diesen Menschen, sondern fühlt sich ergriffen von seiner Existenz als einer auch heute wirkenden Wirklichkeit. Den Kern dieser die Zeiten überdauernden Lebenskraft aber erkennt Heidtkamp in des Königs evangelischer Haltung. Er sieht ihn in dem zwischen Mensch und Gott bestehenden Wirklichkeitsbezug, der weit über jedes verstandes- oder gefühlsmäßig gläubige Verhältnis hinausliegt und den Menschen in Gott bindet, damit aber auch religiös den einzelnen in die Gemeinde, auch im politischen Sinne. Deshalb übt der König das Amt des Bischofs nicht aus, sondern lebt es; deshalb vermochte er den preußischen Geist im preußischen Heere zu schaffen, der einmalig und schlechthin ohnegleichen in der Welt ist, gebunden

in Gott, gerichtet auf die Pflicht am Staat. Man braucht die Schiefheiten in der Behandlung des Stoffes nicht zu verkennen und kann doch den Wert der Anregungen dieser Schrift anerkennen. — Von *Schnabels Geschichte des XIX. Jahrh.* (8) ist der 3. Band erschienen. Er behandelt *die Erfahrungswissenschaften und die Technik* und führt damit die Darstellung der das Jahrhundert tragenden und gestaltenden Grundmächte fort. In der Absicht, 'den geistigen Ertrag des XIX. Jahrh. im Bilde festzuhalten', zeichnet er, mit energischen Strichen zusammenziehend und vereinfachend, vielleicht in zu ausschließlicher Anknüpfung an die Geistesarbeit Hegels, den Charakter jener uns heute so ferngerückten Zeit, deren Größe uns fast unbekannt zu werden beginnt, weil wir an ihrem Ende, der Katastrophe einer glaubenslosen Zersetzung, leiden. Die Aufgabe, vor die sich der Verfasser gestellt sah, bietet in sich große Schwierigkeiten. Das geistige Leben gewann eine vorher nicht gekannte Breite und zersplitterte dabei infolge des allenthalben hervortretenden Zuges zur Spezialisierung in eine kaum übersehbare Fülle von Einzelheiten, Einzelgruppen und Zusammenhängen, die mehr oder weniger locker miteinander verbunden, sich überkreuzten und durchschnitten. Dazu kommt die Notwendigkeit, daß der Historiker, der das XIX. Jahrh. und seine in der Geschichte einzig dastehende Leistung verstehen will, die ihm an sich fernliegenden Gebiete der exakten Wissenschaften und der Technik übersehen muß. Für die Aufgabe des Geschichtsschreibers aber sind die vorhandenen Geschichten der Fachwissenschaften unzulängliche Vorarbeiten, da das geistige Wesen der Zeit nicht aus einer Summierung der Einzelgebiete erfaßt werden kann. Für Schnabels Werk ist wesentlich, daß es ihm gelingt, in den verschiedensten Bereichen des geistigen und praktischen Lebens dieselbe Grundhaltung aufzuweisen und den tatsächlichen Zusammenhang mit dem politischen und wirtschaftlichen Gemeinschaftsleben darzustellen. Er vermag daher das Bild des Jahrhunderts aus einem inneren Gesamtwillen, der alle partikularen Erscheinungen durchdringt und beherrscht, zu gestalten, und gewinnt dadurch den Ansatz, um auch die Tragödie jener Epoche verständlich zu machen. Denn dieselbe Richtung des Lebens eben führte unser Volk in den Niedergang, nachdem sie es zuvor auf die Höhe des Führertums in Wissenschaft, technischer Beherrschung der Naturkräfte und zur Wirtschaftsmacht emporgehoben hatte. — Eine genußreiche Lektüre zur Geschichte des XIX. Jahrh. bietet *Andreas, Kämpfe um Volk und Reich* (9). Vorträge und Aufsätze sind in dem Buch vereinigt, die in ihrer Gesamtheit ein eindrucksvolles Bild von dem Ringen Deutschlands um seine Selbstgestaltung geben. In gewohnter Meisterschaft der Darstellung und Sprache schildert der Verfasser an einzelnen Persönlichkeiten oder Fragen die geschichtliche Bewegung zur Gegenwart hin.

Zu den Fragen des Geschichtsunterrichts hat *W. Voigtländer* das Wort genommen. Seine Broschüre *Geschichtliche Bildung, staatsbürgerliche Belehrung, politische Erziehung* (10) ist beachtenswert. Sie bietet eine kritische Bestandsaufnahme der Mittel und Begriffe, mit denen Wissenschaft und Pädagogik sich mit dem Phänomen Geschichte abzufinden versucht haben. Die Arbeit ist sehr nützlich zu lesen. Sie ist wissenschaftlich gut gegründet, klar durchgeführt und die Kritik sachlich. Allerdings wird man sich gegenwärtig halten müssen, daß der Verfasser seine Aufgabe gegenüber den vergangenen Gedankensystemen mit denselben Mitteln einer von der geschichtlichen Wirklichkeit gelösten ideengeschichtlichen Betrachtung zu lösen sucht, die er als unzulänglich nachweist. Beides, Inhalt und Denkverfahren dieser Schrift, ist bezeichnend für die heutige Situation des Geschichtsunterrichts: die kritische Auseinandersetzung mit dem überlieferten Geschichtsbild und der Unterrichtsmethode ist in vollem Gang; zur Neu-

schöpfung dagegen sind wir noch nicht vorgedrungen. Dieses Urteil muß auch über die andere kleine Schrift desselben Verfassers *Geschichte und Erziehung* (11) ausgesprochen werden. Der nach den Vorschlägen des Verfassers erteilte Geschichtsunterricht wird sich gegenüber dem früheren nur durch eine andere Verteilung der Akzente unterscheiden. — Wirkliches Neuland dagegen erschließt *Helbock* mit seiner Broschüre: *Was ist deutsche Volksgeschichte?* (12). Diese große Programmschrift für eine ganze, neue Wissenschaft zu lesen, ist beglückend. Und wenn sie auch unmittelbar nur bezweckt, Begriff und Arbeitswege dieser Wissenschaft zu entwickeln, so wird der Geschichtslehrer doch auch für sich unendlich viel darin finden. Denn Helbocks Anliegen ist, eben das wissenschaftlich zu klären, was dem Geschichtsunterricht seinen eigentlichen Inhalt gibt: die inneren Lebensvorgänge des als historische Entwicklungsgröße und biologische Tatsache für uns greifbaren Organismus 'Volk'. Der Verfasser verlangt ein sehr gründliches Umdenken; aber er gibt klar und zielbewußt an, wohin dies führen soll und wie es geschehen muß, um sich vor dem wissenschaftlichen Gewissen zu rechtfertigen. So hat man festen Boden unter den Füßen, und gelegentliche Ausblicke auf altbekannte geschichtliche Tatsachen zeigen, daß sich Vorhänge heben und dem erkennenden Auge neue Zusammenhänge von ungeahnter Tiefe in voller Anschaulichkeit offen liegen. Gewiß, es wird noch einer Riesenarbeit bedürfen, ehe die Frucht der neuen Wissenschaft für den Unterricht bereit liegt. Aber die Sicherheit ist da: es bleibt nicht mehr beim Kritisieren, beim Planen und Wollen, sondern hier hat das Vollbringen begonnen. So wird man das angekündigte Werk des Verfassers über die Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs mit Spannung erwarten.

(Abgeschlossen am 22. 7. 1935.)

1. *Handbuch der Kulturgeschichte,* hrsg. von *Heinz Kindermann. Neckel, Die Kultur der alten Germanen.* Verlagsgesellschaft Athenaion. — 2. Ebenda *Kletler, Die deutsche Kultur zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen.* Lieferung 1—8. Jede Lieferung *RM* 2,80. — 3. *Schuchardt, Alteuropa.* 3. Aufl. Walter de Gruyter & Co. Geb. *RM* 7,20. — 4. *Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen.* Diesterweg. Geb. *RM* 10,—, geh. *RM* 12. — 5. *Stieve, Geschichte des deutschen Volkes.* Oldenbourg. Geh. *RM* 5,80, geb. *RM* 6,50. — 6. *Kirn, Politische Geschichte der deutschen Grenzen.* Bibliographisches Institut. Geb. *RM* 4,80. — 7. *Heidtkamp, Friedrich Wilhelm I., ein deutsches Vorbild.* Verlagsgesellschaft Athenaion. Kart. *RM* 2,80, geb. *RM* 3,30. — 8. *Schnabel, Deutsche Geschichte im XIX. Jahrh. 3. Band: Erfahrungswissenschaften und Technik.* Herder. Geb. *RM* 9,80. — 9. *Andreas, Kämpfe um Volk und Reich.* Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *RM* 6,80. — 10. *Voigtländer, Geschichtliche Bildung, Staatsbürgerliche Belehrung, Politische Erziehung.* Diesterweg. Brosch. *RM* 3,60. — 11. *Ders., Geschichte und Erziehung.* J. Beltz, Langensalza. *RM* 1,50. — 12. *Helbock, Was ist deutsche Volksgeschichte?* Walter de Gruyter & Co. Kart. *RM* 3,30.

ENGLISCH

Von Wolfgang Mann

Stehen an der Spitze dieses Berichtes zwei Bücher von Engländern über das neue Deutschland, so nicht deshalb, weil wir aus ihnen Neues über uns selbst erfahren könnten. Sie spiegeln die englische Haltung und erscheinen kennzeichnend für die zwei dem Engländer eigentlich nur offenen Möglichkeiten: leidenschaftliche Ablehnung und sachliche Prüfung mit der Absicht, die weitere Entwicklung abzuwarten. Ein Verstehenwollen ist das Äußerste, was man erwarten kann, jedoch lange Zeit nicht übermäßig häufig fand. *Wickham Steed* (1), der in einem früheren Buche dem Nationalsozialismus

von der Person und der Entwicklung des Führers nahezukommen versucht hatte, bemüht sich in seinem '*Meaning of Hitlerism*' um ein Herausstellen der philosophischen Grundlagen der heutigen 'illiberalen' Staaten und findet diese in den Staatsgedanken Hegels, die bewußt oder unbewußt Bolschewismus, Faszismus und Nationalsozialismus bestimmen. Steed behauptet nun, diesem Staat, wie Hegel ihn sehe, sei jede Moral und ethische Haltung fremd. Er befürchtet, daß dieser Staat, der sich in eine Staatengemeinschaft nicht einfügen wolle und nach seinen philosophischen Voraussetzungen (als absoluter Staat) nicht einfügen könne, einen Kulturkampf heraufbeschwöre, für den die Verteidiger einer liberalen Staatsauffassung gerüstet und zu kämpferischem Einsatz bereit sein müssen. Zur Klärung seiner Anschauung stellt er dem Nationalsozialismus die liberal-demokratische Staatsauffassung Masaryks gegenüber, die den einzigen noch liberalen Staat Mittel- und Osteuropas, die Tschechoslowakei, bestimme. Leider ist aber dieser ganze Klärungsversuch nur zu sehr getrübt durch gehässige Darstellung, persönliche Verunglimpfung und Voreingenommenheit, die man in Universitätsvorlesungen, aus denen das Buch erwachsen ist, vermieden wünschen möchte. Anders als dieses Stück deutschfeindlicher politischer Dogmatik ist *H. P. Greenwoods* '*German Revolution*' (2): ihm geht es um Tatsachendarstellung, nicht in erster Linie um Kritik; er sieht das Geschehen seit 1933 nicht herausgerissen aus der geschichtlichen Linie, sondern hineingestellt in die Geschichte, wobei er über den Weltkrieg zurückgreift; schließlich spürt man dem ganzen Buche an, daß Greenwood Deutschland aus eigenem Erleben kennt und sich ernsthaft um Verstehen müht. Freilich sind auch ihm Grenzen dieses Verstehens gesteckt, wie sie dem Angehörigen eines fremden Volkes bei allem guten Willen gesteckt sein müssen. In einem ersten Teile zeichnet Greenwood den Hintergrund der deutschen Revolution (die Vorkriegsjahre, das Weltkriegsgeschehen, die Novemberrevolte und das Weimarer und Reparationssystem), sein zweiter Teil gibt die Geschichte der nationalen Revolution und des Weges zum totalen Staat. Sein dritter Teil aber bemüht sich um ein Verstehen der Evolution, und was hier über den Aufbau der Volksgemeinschaft, über die Wirtschaft, über die geistige und religiöse Lage, über die Frage des Friedens und über deutsche Zukunft gesagt ist, zeigt einen anständigen und klugen Menschen, der 'guten Willens' ist.

Das *England*buch des früheren Deans von St. Paul's, *W. R. Inge* (3), das drüben fast als das Standardwerk über das heutige England gilt, vertritt eine sehr eigenwillige, aber eben deshalb reizvolle Ansicht, die einer Auseinandersetzung wert ist. Über die politische Grundanschauung des Verfassers, ein ausgeprägtes Torytum, ist man nicht einen Augenblick im Zweifel. Es bleibt offen, ob sein im ganzen wenig hoffnungsvoller Ausblick nicht doch aller sachlich vernünftigen Überlegung zum Trotze Lügen gestraft werden wird. Inge weiß selbst zu gut, daß geschichtliches Geschehen sich letztlich nicht vorausberechnen läßt. Die zwei einleitenden Kapitel, von denen das erste die rassische und geschichtliche Grundlage des heutigen Engländertums aufzeigt, das zweite sich um die Deutung des Wesens 'des' Engländers müht, geben den Hintergrund für die Erörterung der drei brennenden Fragen: Imperialismus, Industrialisierung, Zukunft der Demokratie. Zunächst wird auch hier jeweils die geschichtliche Entwicklung gegeben: die Kolonisierung Amerikas und der Verlust dieses ersten Imperiums, danach der Aufbau des heutigen commonwealth, das er 'a true League of Nations in working order' nennt; stärker fesseln uns seine Ausführungen zu Weltkrieg und englischer Nachkriegserfahrung. Inge hat den Mut, auszusprechen, daß England sich im Grunde zu Tode gesiegt hat und daß es gerade das nicht erreicht hat, worum es gekämpft hatte: die Erhaltung des europäischen Gleichgewichts. Er sieht, daß England aufgehört hat, die beherrschende See-

macht zu sein und aus seiner Insellage nur Vorteil zu ziehen. Aus dem Abschnitt, der Englands Werden zum Industriestaat und die Folgen der industrial revolution zeigt, seien zwei Dinge herausgegriffen: die Bevölkerungs- und Geburtenfrage mit ihrer verhängnisvollen Auswirkung im Eugenischen, der Vermehrung der wenigerwertigen Volksteile; zum anderen die langsame Erdrosselung von Mittelklasse und Bildungsschicht unter den veränderten wirtschaftlichen Bedingungen der Nachkriegszeit und die kalte Sozialisierung des alten Landadels, der unter der heutigen Steuerpolitik seinen Platz nicht mehr behaupten kann, wodurch die Güter einer Klasse über die öffentlichen Aufwendungen im Schul- und Unterstützungswesen auf eine andere übertragen werden. Inge sieht klar, daß die liberale Demokratie in Gefahr ist, unterzugehen. Sie ist bedroht durch die klassenkämpferische Haltung des Syndikalismus, der als Minderheitsregierung eine Klassendiktatur an die Stelle einer verfassungsmäßigen Herrschaft setzen will. Die andere drohende Möglichkeit ist ein Staatssozialismus, wie ihn Inge im deutschen 'wissenschaftlichen Staat' der Vorkriegszeit vorbildhaft vorgebildet sieht. Der Verlust der 'Freiheit' ist der Anarchie, d. h. der Auflösung, vorzuziehen. Ist es denkbar, daß beides vermieden wird? Inge meint, ja, wenn es gelinge, die Klassenschranken niederzureißen und den Standesdünkel zu beseitigen, d. h. wirkliche Volksgemeinschaft zu schaffen. Er glaubt, in seinem Epilog sagen zu müssen, daß Englands Zeit als Weltmacht, wie die Hollands oder Spaniens in früheren Jahrhunderten, abgelaufen ist, da die geographische Basis dafür zu klein geworden ist, doch ist ihm ein Trost, daß im Empire die Herrschaft der angelsächsischen Rasse in der Welt auch ferner gewährleistet ist, sofern es gelingt, entgegen allem Wettbewerb der farbigen Rassen den heutigen hohen Lebenshaltungsdurchschnitt des weißen Mannes zu behaupten. England werde auch von seiner Stellung als erster Industriestaat herabsinken und in den früheren Zustand des sich selbst genügenden Agrarstaates zurückgleiten. An einen sittlichen und religiösen Niedergang seines Volkes glaubt er nicht — im Gegenteil sieht er in der wachsenden Selbstachtung in allen Kreisen ein gutes Zeichen und hofft auf den Opfersinn des besten Bestandteils des Volkes, des höheren Mittelstandes, trotz aller wirtschaftlichen Schwierigkeiten die Rasse fortzupflanzen und den Weiterbestand Englands zu sichern. — *B. Fehrs* Aufsatz über '*England im unerfüllten Zeitalter* (4), eine Fortsetzung von früher hier Besprochenem, bringt feinere Abschattungen in die Ingesche Umrißzeichnung. Was der Viktorianerzeit Wirklichkeit gewesen war, führt um die Jahrhundertwende als Bürgerideologie ein Scheindasein; das Bekenntnis zu den der viktorianischen Zeit heiligen Werten ist reines Lippenbekenntnis. Die Entwicklung ist so rasch geworden, daß der Mensch ihrer nicht mehr Herr ist, sondern sich von ihr beherrscht sieht. Es beginnt das Zeitalter der Technokratie, das freilich sehr rasch in der Weltwirtschaftskrise sein Ende findet. Das bestehende System — Kapitalismus, Individualismus, Demokratie — scheint überlebt; der Ausweg ist offenbar Planwirtschaft, die allem liberalistischen Gehenlassen ein Ende bereitet. Wie sich dazu die herrschenden Ideologien verhalten, die Ausdruck der verschiedenen Klassen und Generationen sind, zeigt Fehr in knapper, das Wesentliche herausstellender Schlagwortdarstellung: Toryideologie und Regierungssozialismus werden gegen die Bewegungen der Jugend, Linkssozialismus, Kommunismus und Faszismus, abgesetzt, Bewegungen, in denen das Triebhafte, nicht der Glaube an Werte, die bewegende Kraft ist. Wer in der Auseinandersetzung den Sieg behalten wird, ist nicht zu sagen. Sicherlich hofft der 'Durchschnittsengländer', daß 'die mystische Wesenheit, National Character genannt, unbewußt den richtigen englischen Mittelweg finden wird'; doch erscheint es wahrscheinlicher, daß die Macht der Umstände eine Entscheidung erzwingen wird. Die ganz knappe Darstellung ist geschickt dokumentiert aus Rundfunkreden der letzten

Zeit, die dem Ganzen einen Hauch unmittelbaren Lebens geben, da man den Finger am Pulse des Geschehens hat. — Die Ausführungen Dean Inges über den Imperialismus und sein düsterer Ausblick auf die Zukunft englischer Weltmachtpolitik erhalten eine Bestätigung in *H. Prellers* Bändchen '*Englands Weltpolitik als Gleichgewichtspolitik*' (5), in dem die englische Außenpolitik von 1815 bis auf die Gegenwart in einem straffen, wohlgeordneten Gerüst von Tatsachen und Daten dargestellt wird. Preller gliedert diesen Zeitraum in zwei Abschnitte, in denen das Jahr des Berliner Kongokongresses (1885) den Einschnitt und Wendepunkt bildet. Die Hinwendung zum Imperialismus ist Tatsache geworden, trotz der Ablehnung der Machtpolitik durch den Liberalismus, was den Imperialismus als Gegenbewegung recht eigentlich auf den Plan rief. England tritt aus der Isolierung heraus, in der es sich bei Palmerstons Tod 1865 befindet, und übernimmt immer stärker die Rolle des Schiedsrichters in europäischen und in den östlichen Fragen, der es versteht, eine der Mächte um die andere gegeneinander auszuspielen. Aus den uns am nächsten angehenden Schlußabschnitten ist ein Doppeltes hervorzuheben: einmal, daß heute keine *europäische* Politik mehr gemacht werden kann, sondern *Welt*politik gemacht werden muß, zu der, wie ja auch Inge empfindet, für ein Klein-England, das die unbedingte Führung über die selbständig gewordenen Dominien nicht länger beanspruchen kann, keine sehr günstigen Voraussetzungen hinsichtlich der Macht- und Raumgrundlage gegeben sind. Zum anderen: mit dem Hinausrücken der Akzente ins Weltpolitische hängt es zusammen, daß die Gleichgewichtspolitik im Weltkriege den Todesstoß empfing. Vier Erscheinungen bestimmen die Nachkriegsentwicklung, die alle auf die Zerstörung dieses Gleichgewichts hinzielen: die Abhängigkeit des englischen Geldwesens von Amerika, die Erneuerung des englisch-russischen Gegensatzes, das Schwimmen im Schlepptau der französischen Diplomatie, das Gebundensein an die Entscheidungen und die Maschinerie des Völkerbunds. England vermag keinen neuen, entschlossenen Kurs zu steuern, da sich heute wiederholt, was in dem hier besprochenen Zeitraum mehr als einmal die Haltung Englands bestimmt hatte: es fehlt an Macht frei zu handeln, da die Wehrbereitschaft fehlt. Von hier aus vermag man die letzten außenpolitischen Geschehnisse besser zu verstehen, in denen England nicht immer eine glänzende Rolle gespielt hat.

So gewiß auch bei den voraufgehenden Büchern und Aufsätzen uns nicht allein der Geschichtsablauf beschäftigte, sondern auch die dahinter aufscheinenden allgemeineren Bewegungen und Ideen, so geht doch *B. Pier* (6) in seiner '*Rassenbiologischen Betrachtungsweise der Geschichte Englands*' schon von ganz anderen Grundsätzen aus. Er verzichtet bewußt darauf, einen Geschichtsablauf zu geben oder den Tatsachen der politischen und Kriegsgeschichte allzu breiten Raum einzuräumen. Es kommt ihm darauf an, die Geschichte von innen zu erfassen, er erstrebt 'Verständnis für die Erscheinungsformen des inneren Seins'. Dafür ist Voraussetzung Kenntnis der Rassenzusammensetzung der Völker; Pier unternimmt es, auf wenigen, aber gehaltvollen Seiten dies für England klarzustellen und neben dem geschichtlichen Werden auch den heutigen Zustand zu untersuchen. 'Zustand' ist freilich nicht das richtige Wort, da die Rassengeschichte nie stille steht, sondern in ständiger Bewegung ist; gerade um diese Dynamik bemüht sich aber Pier. Danach spürt er der geistigen Haltung des englischen Volkes nach in seinem Schrifttum, seiner Philosophie, seiner Staatslehre, seinem Recht, seiner Wissenschaft, nicht mit dem Anspruch Endgültiges auszusagen, sondern Anregung zu geben für Besinnung, Forschung und Auseinandersetzung. Die Ausführungen über die innere Entwicklung Englands und seine Ausbreitung unternehmen dieselbe Deutung von innen her für das Gebiet des Innen- und Außenpolitischen. Es liegt an der Art dieser Arbeit, die

Unermeßliches an Stoff auf ein halbes hundert Seiten zusammendrängt, daß man oft den Beweis für eine These vermißt, die einem nicht unmittelbar eingängig ist, aber die 'Marschrichtung', die Pier hat aufzeigen wollen, ist klar, und je mehr ihm auf diesem Wege folgen, desto rascher wird das Fehlende sich finden. Für das Schrifttum übernimmt es *P. Meißner* (7) in seinem Aufsatze '*Die volkhaften Wurzeln der englischen Literatur*', das bei Pier nur Angedeutete breiter darzulegen. Er verfolgt jene heldische Ader, die vom Beowulf über die christlichen Epen der Frühzeit, das Renaissancedrama, die sittliche Haltung Miltons im Paradise Lost zu einem Carlyle heraufführt; er verfolgt das Motiv heldischen Sterbens, das letzter Beweis eines heldischen Lebens ist, wieder vom Beowulf über Renaissance und Barock bis zu Swinburne; er zeigt die immer wieder erfolgende sieghafte Auseinandersetzung mit dem Schicksalsgedanken im XVI. und XVII. Jahrh. In all dem spricht sich aus, was den Engländer kennzeichnet: starker Wille und lebensnaher Drang zur Tat. Wertvoll sind die Ausführungen über die Stellung des Engländers zum Fremdtum: trotz aller Anziehung durch die polare Gegensätzlichkeit Frankreichs (und früher: Italiens) kommt es zu keiner irgendwie wesensumgestaltenden Beeinflussung, da die instinkthaften Abwehrkräfte stärker sind als der Reiz der leichteren Heiterkeit der Südlande. Meißner sieht, daß die nordische Geistesart auf dem Wege über das Keltentum doch auch mediterraner Beeinflussung unterlag: da ist die Tatbereitschaft gehemmt durch eine gewisse weltschmerzliche Haltung, die Empfindsamkeit gesteigert zu Sentimentalität. Auch bei Meißner bleibt einem noch genug aus eigener Überlegung und Wissen aufzufüllen, doch ist in beiden Arbeiten wegweisende Anregung auch für die schulische Arbeit gegeben.

Was der '*Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*', die *J. Stulz* (8) in der Herderschen Reihe der Geschichte der führenden Völker vorlegt, ihren Wert verleiht, ist die glückliche Verbindung von knapper und sachlicher Tatsachendarstellung mit einer ernsthaften Bemühung, hinter das Geschehen zu sehen und die leitenden Ideen aufzuzeigen, die die politische und geistige Entwicklung der Staaten bestimmten und zur heutigen Haltung führten. Stulz gliedert sein Werk in drei Abschnitte, die eine Entwicklungslinie bedeuten: das Volk, der Staat, die Nation. Das *Volk* — hier wird die Geschichte Amerikas verfolgt von den Anfängen der Kolonisation über die Loslösung vom Mutterland bis zur Gründung des 'vollkommeneren Bundes' im Sommer 1787; hervorgehoben sei der Abschnitt 'Das kulturelle Erbe der englischen Siedler', der den tragenden Grund zeigt, auf dem sich die Mündigwerdung der Amerikaner vollzog. Mit dem 'vollkommeneren Bunde' war der amerikanische *Staat* geboren; noch war freilich ein weiter Weg zu gehen, bis die Nation entstand aus dem Kampf um den Ausgleich der Ansprüche der Nord- und Südstaaten, die ja, den erdkundlichen Bedingungen des Landes und deren Auswirkungen in wirtschaftlicher Beziehung entsprechend, einander unmittelbar entgegengesetzt waren, und ihrer endgültigen Einfügung in einen dauernden Bund; ein Kampf, der zunächst auf dem Gebiete der Verfassung und der Politik mit geistigen Waffen, schließlich aber auf den Schlachtfeldern des Bürgerkrieges ausgetragen wurde. Im neuen Staate herrschte an Stelle des ursprünglichen Aristokratismus der Anfangszeit eine liberal-demokratische Überzeugung, als deren geistiger Vater Kant erscheint, und in deren Gefolge sich eine pragmatische Philosophie entwickelte, die im Erfolg die Bewährung eines Gedankens sah. Mit dem Werden der *Nation*, und vor allem in der Entwicklung, die der Kampf für einen amerikanischen Imperialismus im Gebiet des Pazifik, die Beteiligung am Weltkrieg und die Bereinigung der auch Amerika nahe berührenden Nachkriegsfragen mit sich brachte, hat eine Umbildung dieser liberal-demokratischen Anschauungen eingesetzt: Der Individualismus ist unaufhaltsam und zwangsläufig in

der Wandlung zu einem sozialen Nationalismus begriffen, in dem das Wohl der Gemeinschaft über Erfolg und Gewinn des Einzelnen steht. Es hat sich eine sehr geschlossene, vom Staate geformte, öffentliche Meinung gebildet, die jede individualistische Haltung und Äußerung als unerwünscht erscheinen läßt; sie setzt die letzten Ziele und sorgt dafür, daß die Wege zu ihrer Verwirklichung entschlossen betreten werden. Der Liberalismus ist mit der heute Tatsache gewordenen Allmacht des Staates an sein Ende gekommen. Die Unausweichlichkeit dieser Entwicklung, ihr Bestimmtsein weniger aus dem Wirtschaftlichen als aus einer gefühlsbetonten Haltung des Gesamtvolkes, ist Stulz aufzuzeigen gelungen, und es ist nicht zuletzt die Darstellung dieser Entwicklung, die diesem letzten Abschnitt im gegenwärtigen Zeitpunkt seinen Reiz verleiht. Und obwohl das Werk nicht den Ehrgeiz hat, eine Kulturkunde zu sein, steht doch am Ende neben der politischen auch die geistige Welt Amerikas scharf umrissen vor uns.

(Abgeschlossen am 7. 6. 1935.)

1. *Wickham Steed, The Meaning of Hitlerism.* London, Nisbet 1934. Sh. 5. — 2. *H. Powys Greenwood, The German Revolution.* London, Routledge 1934. Sh. 12/6. — 3. *William Ralph Inge, England.* Tauchnitz Edition vol. 5156. Leipzig 1934. RM 2. — 4. *Bernhard Fehr, England im unerfüllten Zeitalter.* (Neuphilologische Monatsschrift, 5. Jahrg. H. 10—11, S. 417—430 und 497—504.) Leipzig, Quelle & Meyer 1934. — 5. *Hugo Preller, Englands Weltpolitik als Gleichgewichtspolitik (etwa 1815 bis heute).* Sammlung Göschen Nr. 1088. Berlin, de Gruyter 1935. RM 1,62. — 6. *Bernhard Pier, Rassenbiologische Betrachtungsweise der Geschichte Englands.* Frankfurt a. M., Diesterweg 1935. RM 1,35. — 7. *Paul Meißner, Die volkhaften Wurzeln der englischen Literatur.* (Neuphilologische Monatsschrift, 6. Jahrg., H. 1—2, S. 14—26 und S. 72—80.) Leipzig, Quelle & Meyer 1935. — 8. *Josef Stulz, Die Vereinigten Staaten von Amerika.* (Geschichte der führenden Völker, Bd. 30.) Freiburg i. Br., Herder 1934. Geh. RM 8,50, Leinen RM 10,50, Halbleder RM 13.

KUNSTWISSENSCHAFT

Von Heinrich Lützeler

Vom Wesen deutscher Kunst. 'Die deutsche Kunst als stolzeste Verteidigung des deutschen Volkes' — so lautet der Grundgedanke einer *Rede des Führers vom Parteitag 1933* (1). Diese Rede enthält die Leitsätze einer tiefdringenden Kunstbetrachtung: sie sieht die Kunst vom völkisch bestimmten Menschen getragen und verwirft damit jede formalistische und anationale Kunstbetrachtung; sie legt dar, daß große volkhafte Kunst nicht notwendig volkstümlich zu sein braucht, und weist damit der kunsterschließenden Wissenschaft eine hohe Aufgabe zu; sie bejaht die neuzeitlichen Werkstoffe, wofern mit ihrer Hilfe volkhaft Schönes verwirklicht wird, und enthüllt damit den Irrtum derjenigen, die Eisen, Glas, Beton an sich für schönheitswidrig halten; sie bekennt sich zu einer organischen Geschichtsauffassung: 'Nur aus Vergangenem und Gegenwärtigem zugleich baut sich die Zukunft auf'.

Dieser Satz begegnet sich fast wörtlich mit dem Leitmotiv des neuen Werkes von *Pinder* (2): 'Gute Zukunft ist nur möglich auf Grund guter Herkunft'. Die deutsche Kunst des Mittelalters bezeugt die gute Herkunft unseres Volkes; damit richtet sich das Buch gegen diejenigen, welche die Überwindung des Mittelalters predigen. Pinder aber vertritt die These, das Mittelalter sei nicht zu überwinden, sondern auf neuer Ebene wiederzufinden — in einer Zeit, 'die nie das gleiche sein könnte wie das Mittelalter, die aber mit diesem entscheidende Züge teilen sollte: die Würde des Dienstes, die Kraft gemein-

schaftlichen Glaubens, die Sicherheit des Stiles'. Pinder arbeitet klar die christliche Grundlage der deutschen Kunst des Mittelalters heraus und bejaht entschieden die Leistung der Karolinger: 'Nur weil es eine karolingische Kunst gegeben hat, konnte es eine staufische geben. Ja, nur *wo* es karolingische Kunst gegeben hat, ist staufische Kunst entstanden. Das Staufische ist die notwendige Folge der karolingischen Willenstat.' Etwa die Hälfte des Buches gilt der staufischen Kunst als einer echt deutschen Klassik, die sich vor allem am Braunschweiger Dom, an St. Patroklus in Soest, an der Abteikirche zu Maria-Laach, an den Kölner Kirchen Gereon, Aposteln, Groß-Martin, am reichsten aber an den Kaiserdomen des Mittelrheins offenbart. Alle diese Bauten und die ihnen zugeordneten Bildwerke haben einen Stil der plastisch herauswölbenden Körperlichkeit und der klaren machtvollen Ordnung. Sie bilden den Gegensatz zur wandauflösenden französischen Gotik und führen jenen Stil, den man so irrig 'Romantik' nennt, zu europäisch einzigartigen Höhepunkten. So hätte also Deutschland damals nicht in Formabhängigkeit von anderen Völkern gelebt, sondern wäre vielmehr diesen vorangeschritten? So ist es, und von dieser Feststellung aus vermittelt Pinder erstmalig einen Gesamtüberblick über die erstaunlich reiche auslandsdeutsche Kunst. Die Deutschen wissen gemeinhin viel zu wenig davon, wie die deutsche Kunst in ganz Europa hinein mit vollen Händen geschenkt hat. Es zeigt sich, daß die deutsche Kunst mehr eine gebende als eine empfangende gewesen ist, und daß, wo sie empfing, es überwiegend in schöpferisch verarbeitender Weise geschehen ist. So kämpft Pinder auch noch gegen eine zweite Gruppe von Gegnern: nicht nur gegen die Verächter des deutschen Mittelalters, sondern auch gegen die Toren, welche nur die lateinischen Rassen für formschöpferisch halten. Pinder führt den Kampf mit überlegener Sicherheit, gestützt auf zahlreiche, nicht zuletzt von ihm selber beigesteuerte Einzelforschungen und mit einem wahrhaft künstlerischen Blick für das Ganze begabt, in das er, der hochmusikalische, mitunter auch die deutsche Musik einbezieht (während über die Beziehungen zwischen deutscher Kunst und Dichtung noch viel Ergänzendes zu sagen wäre). Von der altgermanischen Ornamentik blickt das Buch bis zum deutschen Barock, in den Mittelpunkt eine klassisch-deutsche Kunstform stellend, welche das unklassische Bild vom Rembrandt-Deutschen oder vom Deutschen als dem 'gotischen' Menschen fruchtbar erweitert. Endlich wieder einmal eine große zusammenfassende Leistung deutscher Kunstwissenschaft, die zutiefst notwendig in dieser Stunde ist. Und nun die bittere Prosa: warum wird ausgerechnet ein solches Buch vom Verleger so teuer herausgebracht?

Einzelforschung. Vom Deutschen als dem 'gotischen' Menschen war die Rede, kurz vorher aber von der spezifisch französischen Gotik. Wie steht es denn um die Frage 'deutsch und Gotik'? Gerade über dieses Problem sind die irrigsten Meinungen verbreitet. Mindestens ergänzungsbedürftig ist, was man vom faustischen Unendlichkeitsstreben der Gotik sagt; falsch ist, was man gemeinhin von der deutschen Art in der Gotik sagt: oft verwechselt man die undeutsche und die deutsche Form der Gotik. In diesem Wirrwarr ist das Werk von *Schürenberg* (3) eine ausgezeichnete grundbegriffliche Exerzierübung; es geht in ihm sehr nüchtern, aber sehr sauber und gründlich zu. Der soliden Schule von Hans Jantzen entstammend, ist es sich bewußt, daß man Architektur nicht nur von einem Einzelmotiv wie dem Spitzbogen aus betrachten kann, sondern daß die Wesensbestimmung eines Bauwerks sehr verwickelte Faktoren des Grund- und Aufrisses, der Maßverhältnisse und des Raumeindrucks berücksichtigen muß. Zum erstenmal behandelt hier die Forschung ein Gebiet, das zugunsten der hochgotischen Kathedralen bislang vernachlässigt worden ist, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Gotik in der Zeit von 1270—1380 den Raum verunklärt und rundplastische Werte durch lineare und opti-

sche ersetzt. Nun klärt sich auch das Verhältnis zwischen deutscher und französischer Gotik: die 'klassische' Gotik ist bis 1270 in Frankreich geschaffen und für das gesamte Abendland, wenn auch abgewandelt, zum Vorbild geworden; die Spätgotik dagegen bringt für jede Nation die Entwicklung eines eigenen Stils; sehr eindringlich tritt die deutsche Spätgotik als etwas spezifisch Deutsches hervor. — Nur mit großer selbstloser Geduld sind derartige Forschungen durchzuführen, die gemacht sein müssen, ehe eine so glückliche Zusammenfassung wie die Pinders geschaffen werden kann. Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die lokalen Forschungen, in denen eine Unsumme von Fleiß und Liebe steckt. Mit Dankbarkeit weisen wir auf einige bedeutungsvollere Lokalforschungen hin. Den Erzieher dürfte vor allem eine Veröffentlichung über die *Rottweiler Lorenzkapelle* fesseln (4) als ein Versuch, von einzelnen Bildthemen her (Muttergottes, Apostel, Ölberg, Vesperbild usw.) die Schätze eines Museums zu verlebendigen und am Bestand eines bestimmten Museums Grundzüge deutscher Kunst zu erläutern. Viel geschieht heute zur Erschließung des deutschen Barock. Über die herrliche Wieskirche unterrichtet ein Büchlein von *Hugo Schnell*, bemerkenswert durch die erstmalige Veröffentlichung des Originalgrundrisses von D. Zimmermann; leider verfällt es häufig in einen uncharakteristischen Fortissimo-Stil ('Geradezu berauschend ist die wirklich einzigartige Stukkatur ...'); einige Abbildungen könnten deutlicher sein (5). Sehr dankenswert ist die große '*Baugeschichte der Abtei Neresheim*' (6) mit vielen wenig bekannten Rissen und Schnitten; man lernt aus ihr viel über die Baulust und -schwierigkeiten des Gesamtbarock und über das ganze Leben und Lebensgefühl, dem seine gewaltigen Architekturen entwachsen sind. Wenn Kunstwissenschaft mehr als bloße Formbeschreibung geben, wenn sie die Kunst aus der Existenz des Menschen heraus begreifen will, sind derartige scheinbar wenig kunsterfüllte Bücher als Materialsammlung bedeutungsvoll, ja unentbehrlich.

Bildbände. Im vorigen Abschnitt sind einige stark fachwissenschaftliche Bücher angezeigt worden. Der Schlußabschnitt möge sich wieder volkstümlich gewordenen Büchern zuwenden, und zwar ebenfalls in grundsätzlicher Absicht. An breite Kreise richtet sich der Bildband '*Zeitlose Kunst*' (7). Er vereinigt in oft raffinierten Aufnahmen Gestaltungen der Naturvölker und fast aller europäischer und außereuropäischer Kulturen, bekannte und unbekannte, um in kurzen Erläuterungen immer wieder das verblüffend Moderne der vorzüglich abgebildeten Werke zu betonen. Eben darin liegt die unehrfürchtige und verfälschende Einstellung: von der vergangenen Kunst wird nur das begriffen, was manchmal tatsächlich, oft aber auch nur scheinbar mit dem modernen Menschen verwandt ist; dabei ermöglicht häufig überhaupt erst die photographische Technik des Ausschnitts, die Dinge aus dem Zusammenhang herausreißt, die auf Sensation abzielende Täuschung. Rembrandt und C. D. Friedrich werden mit den Augen des heutigen Filmregisseurs angesehen, und die Bemerkungen zu den vielen abgebildeten Frauenköpfen verraten deutlich die Grundeinstellung des Buches: Geschmäcklertum und Genuß. — Im Gegensatz dazu wollen Auswahl und Text des Bildbandes '*Deutsche Kunst*' (8) in schlichter und getreuer Weise dienen. Aus der 20bändigen Propyläen-Kunstgeschichte ist hier eine sachlich vorzügliche Auswahl zusammengestellt. Erfreulich ist die Beigabe einiger bunter Tafeln, die Qualität haben. Leider bleiben die Schwarzweiß-Abbildungen weit hinter denen der Propyläen-Kunstgeschichte zurück, mag's nun an der Abnutzung der Klischees oder am schlechteren Papier liegen. Schade, daß hier eine Gelegenheit zu höchster volksverbundener Leistung vom Verleger so unvollkommen wahrgenommen worden ist! So fehlt uns noch immer der tadellose, auch im Preis volkstümliche Bilderatlas zur deutschen Kunst. (Abgeschlossen am 28. Juli 1935.)

1. *Adolf Hitler, Die deutsche Kunst als stolzeste Verteidigung des deutschen Volkes.* München, Eher 1934. 16 S. Brosch. *RM* 0,20. — 2. *Wilhelm Pinder, Die Kunst der deutschen Kaiserzeit bis zum Ende der staufischen Klassik. Geschichtliche Betrachtungen über Wesen und Werden deutscher Formen.* Mit 184 Abb. Leipzig, Seemann 1935. 409 S. Lwd. *RM* 24. — 3. *L. Schürenberg, Die kirchliche Baukunst in Frankreich zwischen 1270 und 1380.* Mit 104 Lichtdrucktafeln und 29 Grundrissen. Berlin, Klinkhardt & Biermann 1934. 320 S. Lwd. *RM* 45. — 4. *Paul Schmid, Aus der Lorenzkapelle. Ein Wegweiser zur altdeutschen Holzplastik.* Stuttgart, Ernst Klett 1934. 95 S. Brosch. *RM* 3,50. — 5. *Hugo Schnell, Die Wies. Wallfahrtskirche zum gefesselten Heiland.* Wies bei Steingaden, Kirchenverlag 1934. 24 S. Brosch. *RM* 1,20. (Süddeutsche Kirchenführer. Gr. Ausg. Bd. 1.) — 6. *Paulus Weißenberger, Baugeschichte der Abtei Neresheim.* Mit 106 Abb. Stuttgart, Kohlhammer 1934. VI, 268 S. Brosch. *RM* 18,—. (Darstellungen a. d. Württembergischen Geschichte. Bd. 24.) — 7. *Ludwig Goldscheider, Zeitlose Kunst.* Mit 132 Abb. Wien, Phaidon-Verlag 1934. 128 S. Lwd. *RM* 3,25. — 8. *Wolfgang Graf v. Rothkirch, Deutsche Kunst. Mit Geleitwort von W. Pinder.* Berlin, Propyläen-Verlag 1934. 435 S. Lwd. *RM* 4,80.

JEAN PAUL ÜBER ERZIEHUNG

Wiewohl eine Erziehlehre zuerst genialer Wesen gedenken muß, da diese, so selten sie auch aufgehen, doch allein die Weltgeschichte regieren, als Heerführer entweder der Seelen oder der Körper oder beider: so würde jene gleichwohl einer praktischen Anweisung, wie man sich zu verhalten habe, falls man das große Los gewinne, zu ähnlich lauten, wenn sie nicht die Mehrheit der Mittelgeister, welche ja die Zukunft bilden, auf die ein großer wirken kann, extensiv ebenso wichtig finden wollte, als einen genialen intensiv. — Und darum, da ihr teils der Zukunft, wie einer Bettlerin das Allmosen, durch Kinder geben lasset; und teils letztere selber als Unbewaffnete in eine bedeckte Zeit versenden müßt, deren giftige Lüfte ihr gar nicht kennt: so ist ja auf der Seite der Nachwelt nichts Wichtigeres, als: ob ihr euren Zögling als das Fruchtkorn einer Ernte, oder ob ihr ihn als das Pulverkorn einer Mine zuschickt, das sich und alles entwickelt — und auf der Seite des Kindes, ob ihr ihm einen oder keinen Zauber- und Edelstein mitgegeben, der es bewahrt und unversehrt durchführt.

Ein Kind sei euch heiliger als die Gegenwart, die aus Sachen und Erwachsenen besteht. Durch das Kind setzt ihr, wiewohl mit Mühe, durch den kurzen Hebelarm der Menschheit den langen in Bewegung, dessen weiten Bogen ihr in der Höhe und Tiefe einer solchen Zeit schwer bestimmen könnt. — Aber etwas anderes wißt ihr gewiß, daß nämlich die moralische Entwicklung — welches die Erziehung ist, so wie die intellektuelle der Unterricht — keine Zeit und Zukunft kennt und scheut. In dieser gebt ihr dem Kinde einen Himmel mit einem Polstern mit, der es immer leitet, vor welche neue Länder es auch später komme.

Jean Paul, Levana oder Erziehlehre.

DA. 1000. II. Vj. 1935. Pl. 2. Verantwortlich für den Anzeigenteil: D. Giebner, Leipzig.
Printed in Germany. Druck von B. G. Teubner in Leipzig. Ausgegeben am 10. September 1935.

GEISTESGESCHICHTE UND OFFENBARUNG

Von August Vetter

1.

Unter den Fragen, die uns heute nachhaltig beschäftigen, taucht auch eine wieder auf, die man seit der Aufklärung endgültig entschieden wähnte oder doch kaum mehr mit ursprünglichem Ernst erörterte, nämlich die vielumstrittene Urfrage, ob den dunkel drängenden Kräften des Gemüts oder der sachlich besonnenen Einsicht die Führung im geistigen, ja im öffentlichen Leben gebühre. In ihr erneuert sich, wenn wir genauer zusehen, die alte Fehde zwischen Glauben und Wissen, obschon unverkennbar in veränderter Gestalt.

Vergegenwärtigen wir uns, daß in Europa die besten Geister durch annähernd zwei Jahrtausende um eine grundsätzliche Befriedung gerade dieses Streites gerungen haben, so kann es nicht wunder nehmen, wenn der vermeinte Sieg der Wissenschaft nach einer kurzen Spanne schon wieder zweifelhaft wird. Gewiß tastet der Umschwung, den wir erleben, nicht alle Errungenschaften des vorigen Jahrhunderts an, und er erstrebt auch keineswegs eine einfache Wiederherstellung vergangener Zustände. Was er aber in ungeahnter Schärfe aufleben läßt, ist die *Feindschaft* zwischen dem Glauben als einer Sache des Herzens und der Aneignung der Wirklichkeit durch Erkenntnis. Der weltanschauliche Kampf vertieft sich zum offenen Zwiespalt und die Sonderung der gegnerischen Lager wirkt sich um so schwerwiegender aus, als sie gegensätzliche Auffassungen der gemeinsamen *geschichtlichen Herkunft* zur Folge hat. Je nachdem, ob man vom religiösen oder vom natürlichen Standpunkt aus die geistige Entwicklung des abendländischen Menschen überblickt, verschieben sich die Höhepunkte und Wertschätzungen bis zur Umkehrung. Und nicht nur das: auch die Beurteilung unserer gegenwärtigen europäischen Gesamtlage, die Stellung zu unserem Zeitalter wird dadurch eine grundverschiedene.

Fassen wir beispielsweise die Theologie und die Philosophie als besonders hervorragende geistige Gestaltungsmächte, die den Gang unserer Geschichte wie auch seine mögliche *Auslegung* entscheidend beeinflußten, näher ins Auge, so sehen wir, daß ihre gegenseitige Entfremdung erst allmählich, im Lauf der letzten vier Jahrhunderte, eingetreten ist. Das Mittelalter war kraft der Einheit, die es in sich selbst besaß, fest davon durchdrungen, daß die religiöse und die natürliche Lebensdeutung sich versöhnen lassen, und es hat diese gleichzeitige Sicht der Welt von Gott und vom Menschen her in der scholastischen Kirchenlehre überzeugt zum Ausdruck gebracht. Erst der Neuzeit trennen sich die Hauptwege der Wahrheitsfindung, weil es ihr durch die eigene Spaltung in Reformation und Renaissance an der zusammenschauenden Glaubenskraft des Geistes gebrach.

Das geschichtliche Verhältnis dieser Zeitalter wäre leichter zu erfassen, wenn etwa die neuzeitliche Philosophie die voraufgehende Theologie einfach verdrängt und völlig beseitigt hätte, wie es wohl ihre Absicht war. Die Beziehung des Gottesglaubens zur Weltweisheit ließe sich dann eindeutig bestimmen als Ab-

folge zweier Entwicklungsstufen. Das ist nun dadurch unmöglich geworden, daß die Philosophie seit der Renaissance nur zu einer gewissen Vorherrschaft über die Theologie gelangte, indem sie ihr die schöpferischen Kräfte des Bewußtseins entzog. Was im Mittelalter innig verbunden war, hat sich hier geschieden und feindlich zueinander gestellt. Der anschauliche Beweis dafür ist die Trennung der öffentlichen Pflegestätten des Glaubens und des Wissens, die Ablösung der *Schule* von der *Kirche*, die nun beide mehr oder weniger beziehungslos *nebeneinander* fortbestehen. Woraus ersichtlich wird, daß sie keine aufeinanderfolgenden Formen der Entwicklung sein können, sondern vielmehr gemeinsam einem im Wesen des Menschen wurzelnden und ursprünglich geeinten Bedürfnis entstammen.

Versuchen wir anzugeben, warum die Philosophie trotz ihrer schließlich offenen Kampfansage nur zur Selbständigkeit neben der kirchlichen Lehre, aber nicht zu ihrer Überwindung gelangt ist, so müssen wir uns eingestehen, daß sie dreierlei nicht vermocht hat. Sie ist erstens zu keiner unbedingten *Gewißheit*, keiner Festigkeit in sich selbst gelangt, die dem religiösen Bekenntnis an Überzeugungsmacht auch nur entfernt verglichen werden könnte. Weiterhin gelang es ihr nicht, einen so streng gefügten und rangstufig aufgebauten *Führerstand* heranzubilden, wie er im Mittelalter nicht zuletzt durch die Lösung des Geistlichen aus der Ehebindung erreicht wurde. Und sie hat drittens, was noch wichtiger ist, aber mit den genannten Tatbeständen eng zusammenhängt, keine Kraft zu einer umfassenden und in sich geschlossenen *Gesamtgemeinschaft* entfaltet, wie wir sie in den christlichen Kirchen, vor allem wiederum in der Kirche des Mittelalters, verwirklicht sehen. Diese Unfähigkeit ist offenbar nicht durch zufällige und äußere Umstände bedingt. Die Philosophie des Altertums trägt die gleichen Merkmale, und sie sind der Erziehung zur Vernunft, einer Erziehung des Menschen aus eigener Kraft und zu rein menschlichen Willenszielen, überhaupt wesenseigentümlich. Wie im Altertum, so hat die philosophische Selbstbesinnung auch in der Neuzeit lediglich eine gehobene *Bildungsschicht* geschaffen, die aus hervorragend begabten, auf sich selbst gestellten Persönlichkeiten besteht und nur in ihnen sich echt verwirklichen kann. Der eigentliche Trägervon Glaubensbewegungen dagegen ist das *Volk*, und in Sonderheit ist es seine schlichte und ungebrochene Unterschicht, auf die sich religiöses Gemeindeleben gründet — auch da, wo ein auserwählter Stifter oder Erneuerer zum Führer wird. Die Grenze zwischen einer Jüngerschar, die dem Meister vor allem in der Lebensführung gläubig nachfolgt, und einem Schülerkreis, der Belehrung ohne Herzenswandlung empfängt, mag jeweils fließend sein; sie besteht deswegen doch und ist dem einfühlenden Sinn zwingend spürbar. Der Künder eines Glaubens wendet sich erweckend an eine andere, dunklere, tiefere Schicht des menschlichen Gemüts, die noch nicht das Gepräge des ausgegliederten Einzelwesens trägt, sondern dem unbewußten Seelengrund eingesenkt bleibt. Gewiß gibt es auch eine durch das denkende Bewußtsein vermittelte, vernunftgegründete und dadurch sittlich verbundene Geistgemeinschaft. Sie setzt indessen, wie die Erfahrung zeigt, den zur selbstgewissen Persönlichkeit gebildeten Menschen voraus, der immer zugleich ein

einzelner ist. Und dadurch erscheint sie nicht nur viel stärker in ihrem Bestand bedroht, sondern bleibt zuletzt auch noch abhängig von der übergreifenden und tragenden Macht eines unmittelbar vereinigenden Glaubens.

2.

Den Hinweis auf die geschichtliche wie auf die wesenhafte Verschiedenheit des gläubigen und des geistigen Lebens vorauszuschicken war notwendig, um faßlich machen zu können, in welcher Weise sich dem wissenschaftlichen Gewissen unserer Zeit die wichtigste Streitfrage abendländischer Besinnung neu stellt. Im Untergang der nachmittelalterlichen Welt, den wir allenthalben greifbar erleben, ahnen wir zugleich den Beginn einer neuen *Bindung* von Gemüt und Erkenntnis. Um diese Sehnsucht des gegenwärtigen Ringens zu verstehen und zu klären, ist unerläßlich eine Rückschau auf das Wertgefüge und den Sinngehalt der geschichtlichen Wirklichkeit, worin wir unsere seelisch-geistige Heimat besitzen und unser eigenes Streben seinen Mutterboden hat. Insbesondere bedarf die religiöse Besinnung einer solchen Wendung; denn Religion ist, wie schon die Wurzel dieses Wortes andeutet, ursprünglich Rückbesinnung.

Einsichtigen Beurteilern der geistigen Lage unserer Zeit ist es nicht mehr verborgen, daß die *Philosophie* ihre systemschöpferische wie ihre kulturgestaltende Kraft seit einem Jahrhundert zunehmend verliert, und daß damit auch ihre beherrschende Stellung schwindet, die sie aus dem Niedergang der Scholastik gewann. Wir vermögen vielleicht noch nicht anzugeben, was seither die innere Haltung der europäischen Menschheit leitend bestimmt, ja ob überhaupt schon eine neue übergreifende Macht eindeutig erkennbar ist. Die nach Hegel eintretende Erschöpfung des philosophischen Erkenntnisvermögens zeitigte zunächst eine ungeheure Erstarkung des *naturwissenschaftlichen* Bewußtseins, das auch die Lebenshaltung bis in die Wirtschaft hinein entscheidend umformte. Der Positivismus hat darin bereits den Leitgedanken eines neuen Zeitalters erblicken wollen. Wenn dieser Anspruch heute mit Recht abgelehnt wird, so darf das doch keineswegs als Kampfansage an die rechnerische Naturwissenschaft verstanden werden. Es wäre eine gefährliche Selbsttäuschung, wollte man darüber hinwegsehen, daß die Naturwissenschaft das Schicksal unseres Zeitalters weithin bestimmt. Sie hat die gegenständliche Welt grundsätzlich der technischen Behandlung zugänglich gemacht. Die seelische und geistige Ernüchterung, die so heraufbeschworen wurde, findet ihren Ausdruck darin, daß uns der Wert- und Wahrheitsgehalt der Wirklichkeit nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, zu dem etwa Goethe noch in seiner gottschauenden Naturbetrachtung einen Weg offen fand. Durch den Einfluß der Naturwissenschaft hat der neuzeitliche Mensch nicht nur die gläubige Gotteszuversicht eingebüßt, sondern auch jene unbedingte Weltgewißheit, die aus den Systemen der großen Denker zu uns spricht.

Den im vorigen Jahrhundert eingetretenen Glaubensverlust hat wohl niemand ergreifender empfunden als Nietzsche, der ihn schonungslos aufdeckte, und der als Heilmittel gegen die drohend sich erhebende Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens den Willen zur Macht verkündigte. Dieser Machtwille, der den

Mut zur voraussetzungslosen Fragwürdigkeit des Daseins einschließt, ist aber schon in den Forschungsantrieben der Naturwissenschaft wirksam und bleibt mit ihnen eng verschwistert. Er hat in ungeahnter Weise den Blick geschärft für die Möglichkeiten eines nie seienden, immer nur werdenden, treibenden, tätigen Lebens, für das unaufhörlich sich Wandelnde im Geschehen. Gerade daraus aber entspringt ein neues Bedürfnis nach überdauerndem Halt und nach einem gestalthaften Gottesbild des Menschen, das sich in Nietzsches geheimnisvoller Lehre von der Ewigen Wiederkunft und vom Übermenschen ausspricht. Diese Schauungen sind naturwissenschaftlich nicht mehr verständlich, sie weisen hinüber in einen anderen Bereich der Wirklichkeit, der gleichzeitig mit der raumgebundenen Naturwissenschaft der Erkundung sich auftat und seitdem als Gegensatz zur 'Natur' schlechthin empfunden wird — nämlich in den Bereich des zeitlichen Geschehens, in das *Reich der Geschichte*, das sich uns in einem neuen, metaphysisch und mystisch vertieften Sinn erschließt, insofern es nicht nur das Gewesene, sondern auch das Kommende umschließt, die gleicherweise im 'Geschehen' wirklich sind.

Man hat noch zuwenig darauf geachtet, daß mit der Heraufkunft der naturwissenschaftlichen Denkweise zugleich das geschichtliche Bewußtsein sich verselbständigt und eine Herrschaftsstellung erhält. Beide haben ihre Wurzel in dem Niedergang der systematischen Philosophie im vorigen Jahrhundert. Ihre eigentliche Erbin und Tochter ist jedoch die von Hegel selbst zuletzt in großartiger Weise eingeleitete Geschichtswissenschaft. In seiner kritischen Entwicklungsphase hat auch Nietzsche die Forderung erhoben, daß 'von jetzt ab das historische Philosophieren nötig' sei, worunter er damals allerdings noch eine Ablösung des 'metaphysischen Phantasierens' fast im Stil der entzaubernden Tatsachenforschung seiner Zeit verstand. Immerhin eröffnet die *seelenkundliche* Deutung des Gewesenen und des Kommenden aus dem Erlebnis der Gegenwart ein Blickfeld, das der Geschichtsbetrachtung seiner im Bann der naturwissenschaftlichen Einzelforschung verharrenden Zeitgenossen verschlossen blieb. Seine Durchleuchtung des seelischen Hintergrundes im Daseinsgeschehen ist insofern noch dem geistigen Geschichtsverständnis Hegels verwandt, als sie zuletzt ebenfalls auf ein Gesamtbild der abendländischen Kultur und ihres Sinngehalts, nicht auf stückhafte Vordergrundsbetrachtung abzielt. Sie befriedigt darin ein von der Fachwissenschaft unvermeidlich verkanntes Bedürfnis, durch das aber Geschichte überhaupt erst zu einer *Wesenswissenschaft* gleich der Philosophie wird. In anderer Hinsicht trägt die vor- und rückschauende Besinnung Nietzsches noch stärker 'metaphysische' Züge als die Hegels; denn dessen Auffassung zeigt in der Einmaligkeit und dem stetigen Aufstieg der Geschichte die unanschauliche Zielgerichtetheit eines sittlichen Willens, während der in sich kreisende Ablauf des Geschehens, den Nietzsche in der Ewigen Wiederkunft lehrt, die Zeit zum Ringe rundet, in dessen Mittelpunkt die bildhaft erschaute Gestalt des Übermenschen als Mittag und ewiger Sinn aller Entwicklung tritt. Diese beiden ganzheitlichen Deutungen des zeitlichen Geschehens umspannen als Grenzfälle die mögliche Auslegung der Geschichte in ihrer Gegenstellung zur Natur.

Der metaphysischen Auffassung Nietzsches steht in ihrem Grundzug das morphologische Geschichtsbild Spenglers nahe, das eine Vielheit in sich geschlossener, gleichförmig sich entfaltender und absterbender Kulturwelten mit arteigenem Sinngehalt und einem mittäglichen Höhepunkt der Verwirklichung mythisch beschreibt und insofern eine Wiederholung des zeitlichen Ablaufs anerkennt. Dagegen verkehrt beispielsweise die Klagesche Ansicht von der unaufhaltsam fortschreitenden Bemächtigung der Seele durch den eindringenden Geist die ethische Auslegung Hegels nur ins Gegenteil, doch ohne ihre Einmaligkeit und Unumkehrbarkeit preiszugeben, indem sie mit Rousseau den Wert eindeutig an den Anfang der menschlichen Entwicklung setzt, während Hegel ihn aristotelisch in das Ziel verlegt. Einen ähnlich steilen Abstieg behauptet auch die weniger bekannte, aber geistvolle, von der dialektischen Theologie beeinflußte Auffassung Reisners, die sich ausdrücklich gegen den Idealismus wendet und in der Geschichte geradezu den 'Sündenfall und Weg zum Gericht' sieht, womit sie den bekämpften Standpunkt ebenfalls mehr blind verneint als wirklich überwindet.

Zwischen solchen über die Einzelerfahrung gleicherweise hinausgreifenden Deutungsmöglichkeiten, die im Bild des Kreises und der Geraden als Symbolen der Zeit beschlossen liegen, bewegen sich unvermeidlich alle ganzheitlichen Auffassungen des geschichtlichen Lebens. Sie bilden die *Antinomie des Zeitbewußtseins* — in einem ähnlichen Sinn wie Endlichkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes die von Kant dargelegte Antinomie der Naturanschauung bezeichnen. Sowohl die Wiederkunft des Gleichen wie die Umkehrbarkeit der Zeit sind unbeweisbar, ja begrifflich nicht einmal zu fassen. Wo aber die Geschichte als Wirklichkeit in der Zeit und als Wesenswissenschaft erfaßt wird, da taucht die unabweisbare Nötigung auf, sie als tragende Voraussetzung der Erkenntnis zu berücksichtigen und einzubeziehen.

Die Forderung einer metaphysischen oder ethischen Grundlage, vor die jede ganzheitliche Auffassung des geschichtlichen Geschehens sich gestellt sieht, macht verständlich, warum Geschichte im strengen Sinn keine Einzelwissenschaft neben anderen sein kann, und warum der im vorigen Jahrhundert angestrengt unternommene Versuch, sie dahin einzuengen, notwendig scheitern mußte. Ihr Gebiet liegt polar zu dem der Natur schlechthin, und es entspringt einem sicheren, obgleich noch keineswegs tief genug dringenden Gefühl, wenn man heute auf ihre Unterscheidung die Gliederung der Wissenschaft selbst aufbaut. Mit gutem Recht kann man die Geschichte als Geisteswissenschaft oder als Wissenschaft von der Seele bezeichnen, denn sie ist die eigentliche Erlebniswirklichkeit des Geistes, die vorbestimmte Stätte seiner Erscheinung und Äußerung. Eine solche Wesenserfassung des Geistes in der Zeit kann der Frage nicht ausweichen, ob die geschichtliche Mannigfaltigkeit einen Sinnzusammenhang erkennen läßt, so daß die unterscheidbaren Zeitalter Ausgliederungen einer ganzheitlichen Entwicklung sind, oder ob sich die Kultur zuletzt in unabhängige Einzelgebilde auflöst, womit der übergreifend geglaubte Strom der Zeit selbst zur Täuschung würde. Erst mit dieser Grundfrage berühren wir die Tiefenschicht religiöser Rückbesinnung, und wenn es eine Lösung des geschilderten Streites zwischen Wiederholung und Einmaligkeit in der Zeit gibt, so muß sie von dorther gewonnen werden.

3.

Wenn wir das seit einem Jahrhundert ungestüm erwachte Verlangen nach geschichtlicher Verankerung der Erkenntnis näher untersuchen, so fühlen wir darin die Ahnung mitschwingen, daß weniger eine Kultur als vielmehr ein Zeitalter zu Ende geht. Die Rückschau ist selbst ein Zeichen dafür, daß die Selbstverständlichkeit in der Gegenwart, die unmittelbare Seinsgewißheit des Bewußtseins dahinschwindet, weshalb man den Wertgehalt der Wirklichkeit nicht mehr in zeitloser Übersinnlichkeit, sondern in lebensverbundener Herkunft zu suchen und das Wahre im Gewesenen zu finden beginnt.

Einen ähnlichen Zustand sehen wir auch am Ende des Mittelalters eintreten, als die Renaissance die Antike, die Reformation das Urchristentum wiederentdeckte und beide daraus eine neue Selbstgewißheit, ein neues Verständnis ihrer eigenen Lage und nicht zuletzt eine neue Aufstiegsmöglichkeit gewannen. Die humanistische Bewegung betrachtete die klassische Kulturleistung Griechenlands als einzigartigen, vielleicht unüberbietbaren Höhepunkt menschlicher Entwicklung, dem sich wieder anzunähern ihre Bemühung galt. Die Erneuerung des evangelischen Lebens erkannte im frühchristlichen Ereignis noch bestimmter die entscheidende Wende im geistigen Schicksal des Menschen, und in der Gestalt des christlichen Stifters sah sie das alleinige und unbedingt verpflichtende Vorbild gläubiger Lebensführung. Mit dieser ungeheuren Wertschätzung je eines einzigen Tatbestandes erhielt die geschichtliche Wirklichkeit als solche eine Bedeutung, wie sie ihr bis dahin noch nie im abendländischen Lebensraum zuteil geworden war. Und in diesen Einsichten wird ebenfalls das Bewußtsein wach, am Anfang eines neuen Zeitalters zu stehen.

Was in den Rückbesinnungen der Reformation und der Renaissance als Gegensätzlichkeit religiöser und weltlicher Geschichtsdeutung zutage tritt und den Weg der Neuzeit verhängnisvoll zwiespältig vorausbestimmt hat, das findet sich ein Jahrtausend früher in einer anderen umfassenden Schau des geschichtlichen Geschehens tiefsinnig und wirkungsmächtig verknüpft. In seiner Lehre vom 'Gottesstaat' hat Augustin das erste, ganzheitlich erfaßte und zugleich streng durchdachte Bild des menschlichen Lebensweges in der Zeit gegeben. Gottesglauben und philosophische Erkenntnis sind in dieser Deutung innig verschmolzen. Anders als in Hegels einheitlicher Auffassung ist für Augustin die Geschichte ein Kampf zweier Reiche, und er selbst steht an dem entscheidenden *Wendepunkt* dieses Kampfes, wo der römische Weltstaat, die erste politische Verwirklichung eines erdumspannenden Bürgerreiches im Abendland, zusammenbricht und auf seinen Trümmern sich der ebenso weiträumige Gemeinschaftsbau der christlichen Kirche erhebt, die geistliche Verwirklichung des kühnen römischen Zieles. Die Bedeutung dieses Augenblicks für die politisch-religiöse Entwicklung des Abendlandes gibt der Lehre Augustins ihren einmaligen, weltgeschichtlichen Hintergrund. Vielleicht eindringlicher noch als in der Antike und im Urchristentum kommt hier die Wandlung im Grunde menschlicher Existenz zur Erscheinung, und die Tiefe dieser Wandlung ist bedingt durch den Zusammenprall jener beiden einzigartigen Mächte des christlichen Glaubens und der philosophischen Erkennt-

nis, von deren Auseinandersetzung das Werk Augustins erfüllt ist. Insofern wird hier kein dritter Wendepunkt der Entwicklung erreicht, sondern in ihm vollendet und bindet sich nur, was im prophetischen Christentum und in der philosophischen Einsicht Griechenland getrennt beginnt. Die Einigung ihrer Bewegungen umspannt die Zeit von Augustin bis zur Hochscholastik, und sie gibt dem Mittelalter das Gepräge, das sich schon in seinem Namen ausdrückt, nämlich das Gepräge eines Zeitalters der Mitte. Dieser Abschnitt der abendländischen Geschichte ist zugleich die Zeit der geeinten Christenheit in Europa, die Zeit seiner allumschließenden, gläubig und geistig gebundenen Gemeinschaft.

Die Rückschau der Gegenwart hat ihren eigentlichen und echten Ursprung in der romantischen Bewegung, die sich gegen die Aufklärung und ihre Folgeerscheinung, die rechnerische Naturwissenschaft, erhebt. In der Romantik erwacht als Wunschbild zum erstenmal die Welt des Mittelalters wieder, ähnlich wie in der Reformation das Urchristentum und in der Renaissance die Antike neu lebendig wurden. Das Blickziel der frühromantischen Sehnsucht hat schon Novalis in seiner kleinen denkwürdigen Schrift 'Die Christenheit oder Europa' seherisch umrissen. Von einer sich hier vorbereitenden Wiedergeburt des Mittelalters zu sprechen, wie es seitdem häufig und mit wachsendem Nachdruck geschieht, erscheint nur dann bedenklich, wenn man die mögliche Auferstehung seines Geistes, die Erneuerung seines Seelentums als leibhaftige Wiederkehr mißversteht. Die Geschichte läuft nicht zurück, Zeitalter wiederholen sich nicht. Wir können heute klar überblicken, daß weder dem Humanismus noch der evangelischen Erweckung eine wirkliche Belebung vergangener Zustände gelang, die sie ersehnte. Und doch leitete ihre Rückwendung ein sicherer Spürsinn, der sich in der Folge auch wahrhaft fruchtbar erwies, wenngleich mit einem Ergebnis, das nicht vorauszusehen war. Was der Neuzeit an überragenden bleibenden Schöpfungen und an selbständiger Einsicht gelang, wäre ohne die Verehrung einer neu sich erschließenden Vergangenheit und die Hingabe an sie nicht zu vollbringen gewesen. Die fühlende Vertiefung in das Mittelalter, das Jahrhunderte hindurch der Verachtung preisgegeben war, weil es nicht sowohl an Einzelkenntnis als vielmehr am Verstehen seiner Grundverfassung mangelte, könnte für das Zeitalter, in dessen Beginn wir stehen, in ähnlicher Weise eine Quelle neuer Gestaltungskräfte werden. Freilich ist der Zugang zu seiner geheimnisdunklen Welt noch vielfach verschüttet, und es hat zuweilen sogar den Anschein, als ob man ihn willentlich verriegele, um sich der erwachenden Macht zu entziehen, die von diesem heiligen Grabe spürbar ausströmt und die Wirkungskräfte der Neuzeit zusehends zurückdrängt. Was wir von seinem Einfluß vorerst erkennen können, erscheint fast wie eine Umkehrung seines wahren Gehalts, insofern dort das religiöse Leben seine geistige Durchformung in der Kirche und ihrer Lehre erfuhr, während heute vordringlich um die Verselbständigung des politischen Lebens in der Durchgestaltung des Staates gerungen wird. Im Hinblick darauf glaubt Benz, ein guter Kenner dieses Zusammenhangs, in seiner Schrift 'Geist und Reich' die Voraussage wagen zu können, daß in dem 'zweiten Mittelalter', das er heraufkommen sieht, 'Papst und Kaiser die Rollen tauschen müssen', und viele Anzeichen sprechen auch dafür, daß die

anbrechende Zeit unter staatlicher, nicht unter kirchlicher Führung stehen wird. Die zunehmende Beschränkung des politischen Willens auf nationale Ziele, die Eingrenzung des 'Reiches' auf das 'Volk', läßt aber andererseits auch voraussehen, daß der religiösen Bewegung, gerade wenn sie sich zur Unterströmung verinnerlicht, nun die Aufgabe zufällt, die ausgegliederten Völker zur übergreifenden Gemeinschaft zu binden, worin sie sich mit ihrer mittelalterlichen Sendung neu berührt.

Wenn diese wahrhaft christliche Aufgabe verneint wird, so lösen sich die Völker unvermeidlich aus der geschichtlichen Verbundenheit des Abendlandes und fallen mit der gegenseitigen Entfremdung dem Niedergang zur Vereinzelung anheim. Angesichts einer solchen Gefahr gewinnt das Mittelalter, das die geschichtliche Bindung vollzog und begründete, seine unvergleichliche Bedeutung gerade für unsere Zeit. Seine Wesenserfassung erscheint aber nur möglich, wenn es als das erkannt wird, was, wie gesagt, sein Name schon ausdrückt: als das *Zeitalter der Mitte*, worin die abendländische Entwicklung ihren Gesamtwendepunkt erreicht, der erst den Sinngehalt der voraufgehenden und der nachfolgenden Zeit enthüllt, so daß von ihm aus die drei großen Zeitalter unserer Geschichte sich zum gegliederten Gefüge zusammenschließen.

4.

Einer zureichenden Würdigung des christlichen Mittelalters steht noch entgegen, daß wir uns bisher nur unzulänglich aus der Einstellung der letzten vier Jahrhunderte, trotz aller Einsprüche gegen sie, zu lösen vermochten. Infolgedessen sind wir gewohnt, nur die nachmittelalterliche Zeit und das griechiche Altertum als innerlich verwandt anzusehen. In der Tat steht hier wie dort der Mensch, sein Wesen und sein Vermögen, im Mittelpunkt der geistigen Befragung, und es ist seine Stellung in der Welt, nicht seine Verbindung mit Gott, die erforscht wird. Ebendaher trägt auch die Kultur dieser Zeitalter weithin übereinstimmende Züge. Beide sind durch eine schöpferische Blüte der systembildenden Philosophie ausgezeichnet, die nur in ihnen und nirgends sonst zu wirklicher Selbständigkeit und Führung gelangt. Ebenso haben diese Zeitalter allein auf künstlerischem Gebiet klassische Leistungen im eigentlichen und strengen Sinn hervorgebracht, und sie sind es, nicht etwa das religiöse oder politische Leben, die hier der Kultur das einzigartige Gepräge geben. Gerade in der künstlerischen Verwirklichung ihres Seelentums tritt nun aber auch der Unterschied, ja die Gegensätzlichkeit von Altertum und Neuzeit klar zutage, und sie erstreckt sich von ihrem Schaffen aus bis in die höchsten gedanklichen Einsichten.

Die griechische Seele fand, wie schon Winckelmann und Lessing gesehen haben, vor allem in der *Plastik* die ihr wesensgemäße Ausdrucksform, in der sie reines Menschentum erstmalig in der Geschichte überhaupt zu erfassen und anschaulich zu gestalten vermochte. Diese plastische Gestaltungskraft ist auch auf allen Gebieten ihres öffentlichen und wissenschaftlichen Lebens spürbar. Der Mensch, der für die Griechen zuerst das Maß aller Dinge wird und die Götterbilder ablöst, ist ein leibhaftes, von außen erschautes und geformtes Wesen;

seine Seele geht auf in seiner Gestalt, so daß sie zum Sinnbild menschlicher Vollkommenheit und Selbstfindung werden konnte.

Dagegen erscheint nun die Seele der Neuzeit, und insbesondere die deutsche Seele, die hier allmählich zur künstlerischen Führung kommt, von vornherein der Bewegtheit des inneren Erlebens hingegeben, dessen ergreifende Unmittelbarkeit sie in der klassischen und romantischen *Musik* mit unvergleichlicher, einmaliger Meisterschaft gestaltend erschließt. Daß nach dem Mittelalter gerade die Musik eine der Plastik des Altertums an reiner Menschlichkeit ebenbürtige Entwicklung und Durchgestaltung erfährt, sichert dem deutschen Wesen neben dem griechischen eine wahlverwandte Sonderstellung in der abendländischen Geschichte, die in ihrer Tragweite bisher noch nicht zu voller Anerkennung kam. Weder sind wir uns bewußt, daß die Musik, wie Benz es ausdrückt, die 'Mysterienlehre des deutschen Geistes', die tiefste Enthüllung unserer Eigenart darstellt, noch haben wir erkannt, daß sie den Schlüssel bildet für das Verständnis des ganzen neuzeitlichen Seelentums, dessen Grundzug ein seinsfeindlicher Glaube, eine bewegende Tat ist.

Der Einblick in die gegensätzliche Spannung zwischen der Kultur des Altertums und der Neuzeit läßt nun auch die vermittelnde Stellung des christlichen Zeitalters würdigen, wo im aufgelockerten Bau und verschlungenen Gewölbe des gotischen Domes die heraufdämmernde musikalische Bewegtheit der Seele den unerhört eindringlichen Kampf mit der gestalthaften Klarheit einer versinkenden Welt führt. Auf diesen Zusammenhang ist seit der Romantik oft hingewiesen worden. Was dabei aber weniger gesehen wurde, ist die Tatsache, daß auch die geistige Besinnung jener philosophischen Zeitalter einen ähnlichen Gegensatz aufweist, wie er dort in Plastik und Musik zum Ausdruck kommt, und daß diese philosophische Spannung in der Theologie des Mittelalters zum Austrag kommt.

Fassen wir hier nun die ragenden Gipfel in der gedanklichen Landschaft des frühen und des späten Zeitalters näher ins Auge, so erscheint das griechische Denken gekrönt durch die platonische Entdeckung der *Idee*. Dieses geistig erblickte Urbild der mannigfaltigen sinnlichen Erscheinung trägt unverkennbar die Züge einer plastischen Seinsgestalt, es ist dem Fluß des Geschehens enthoben, in seiner Entrücktheit aber noch durchaus welthaft und dingnah. Durch diese bewahrte Verwandtschaft mit dem sichtbaren Gott des Tempels erhält die platonische Idee den gleichsam standbildhaften Charakter des erschaubaren, wandellosen Seins. Die vergängliche Erscheinung ist als Abbild zugleich ein Ort der Enthüllung der unwahrnehmbaren Idee. Denn indem die Sinneswelt für den geistigen Blick *durchscheinend* wird, vermag er hinter ihr und durch sie hindurch das wahre Wesen der Wirklichkeit selbst zu erfassen. In dieser Anschauung bereitet sich, wie leicht einzusehen ist, schon die christliche Ansicht des Mittelalters vor, die eine *Erkenntnis* des überweltlichen Gottes durch *Offenbarung* des Schöpfers im Geschöpf und durch die *Menschwerdung* Gottes für möglich hielt.

In der Neuzeit hat vor allem Kants Kritik der reinen Vernunft diesen Anspruch der metaphysischen wie der religiösen Gewißheit für unrechtmäßig und unerfüllbar erklärt, womit er zuletzt nur systematisch begründete, was schon

Luther mit seiner Ablehnung der Vernunft in Glaubensfragen und mit seiner Lehre vom schlechthin verborgenen Gott ausgesprochen hatte. Trotz aller vereinzelten Bemühungen um ein Festhalten an der Gotteserkenntnis wie an der Einsicht in das unbedingte Sein, wie sie namentlich Descartes und Leibniz unternahmen, zieht sich durch die ganze neuere Philosophie der geheime Zweifel an solcher Möglichkeit, und zunehmend verstärkte sich die Überzeugung, daß die Behauptungen der Metaphysik und der Theologie Selbsttäuschungen des menschlichen Geistes seien.

Dem seelenkundlichen Blick, der diese Entwicklung im Zusammenhang überschaut, will es indessen scheinen, als ob der darin fraglos sich vollziehende Umschwung einer ganz anderen Begründung bedürfe, als die Denker, die ihn herbeiführten, selbst zu geben vermochten. Ihre kritische Einsicht entsprang in Wirklichkeit dem schwindenden Vermögen zu übersinnlicher Erkenntnisschau, wie es der griechische und der mittelalterliche Geist noch tatsächlich besaß. Religiös gesprochen ist das neuzeitliche Bewußtsein zunehmend abgestumpft und unempfänglich geworden für die Begnadung durch den sich lebendig offenbarenden Geist und Gott, wodurch es sich zuletzt in den engen Gefängnishof des Selbstbewußtseins eingeschlossen fand, aus dem es keinen Ausweg mehr sah.

Daneben muß nun aber gesagt werden, daß in der Neuzeit zwar das Wissen in der geschilderten Weise seiner Schaukraft und Seinsgewißheit beraubt wurde, daß aber immer noch auf anderem Wege sich die göttliche Welt dem Menschen enthüllte. Dieser andersartige Zugang, der offen blieb, ja der sich jetzt erst in seiner eigentlichen Bedeutung erschloß, ist der Weg des *Willens*. Der blinde Glaubensgehorsam, der mit dem Verzicht auf eine Erkenntnis Gottes zugleich gefordert werden muß, verlagert die geistige Blickrichtung des Glaubens notwendig vom Wissen auf das Wollen. Daß sich in der protestantischen Zeit die Moral vielfach an die Stelle der Religion zu setzen vermochte, hängt mit dieser Wendung des Bewußtseins eng zusammen. Für Kant, der die Möglichkeit einer Erkenntnis der übersinnlichen Wirklichkeit grundsätzlich bestritt, bleibt es gerade deshalb völlig unzweifelhaft, daß im reinen Willen die jenseitige Macht des Geistes unmittelbar und sicher vernommen wird.

Das Erlebnis des *Sollens*, dessen wir nach Kant im reinen Wollen innewerden, bezeichnet nun den genauen Gegenpol der platonischen Schau, die ein Innewerden des Seins im Wissen ist. Denn während dieses metaphysische Wissen einen unbedingten Halt und eine tiefe innere Beruhigung schenkt, weshalb Aristoteles das der Erkenntnis geweihte Leben ein 'seliges' nennen konnte und Augustin die Einsicht als den 'Lohn' des Glaubens bezeichnet, wird der Mensch durch das Vernehmlichwerden der Pflicht, durch das ethische 'Du sollst', gerade umgekehrt unendlich angetrieben und in willensgerichtete Bewegung versetzt. In dieser Aufforderung zum Handeln, zum vorbehaltlosen Einsatz in das zeitliche Geschehen kommt in eigenartiger, bisher noch nie klar aufgehellter Weise der musikalisch bewegte Charakterzug der 'faustischen' Neuzeit zum philosophischen Ausdruck. Er ist zugleich das Merkmal einer menschlichen Wesensartung, die nicht am Sein ihren Halt findet, sondern im Tun verströmt, und die daher zur

Zeit ein innigeres Verhältnis besitzt als zum Raum. Um das für die deutsche Geistesverfassung noch kurz zu erhärten, sei nur darauf hingewiesen, wie etwa Leibniz die antike Atomvorstellung umwandelt in die Lehre von den Monaden, die im Grunde nicht seiende, sondern tätige Wesen sind; wie weiterhin Fichte den bei Kant mehr geforderten als befolgten Vorrang des praktischen Ich vor dem theoretischen auch in der eignen Lebenshaltung zur Durchführung bringt; oder wie Schelling in seiner Spätzeit, nachdem er den Spinozismus seiner Jugend überwunden hat, der keine Bewegung in der Substanz kennt, um eine tiefsinnige Bestimmung der 'Weltalter' ringt. Aus keinem anderen Grunde verliert dann auch bei Hegel die 'Idee' das feste Seinsgepräge, das sie bei Platon besitzt und geht auf in geschichtliche Entfaltung.

5.

Es würde den Rahmen dieser Darstellung überschreiten, wollte ich versuchen, den angedeuteten Gedanken eines polaren Bezugsverhältnisses zwischen den Blickrichtungen der alten und der neueren Philosophie mit der erforderlichen Gründlichkeit durchzuführen. Für die hier verfolgte Absicht mag es genügen, ihn nur an einigen bekannteren Erscheinungen aufzuzeigen und deutlich zu machen. Eine Betrachtung dieser Art ist erforderlich, wenn die Grundüberzeugung vom Lebenszusammenhang sich auch in der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit behaupten soll. Es steht ja außer Frage, daß sich die nachmittelalterliche Geistesentwicklung in engster Fühlung mit der alten Welt vollzogen hat, und es wäre erstaunlich, wenn dieser geschichtliche Zusammenhang nicht in einer zwischen ihnen bestehenden Wesensverwandtschaft begründet läge.

Gehen wir dieser Spur einfühlend nach, so drängt sich die Einsicht auf, daß die philosophischen Entdeckungen des Altertums und der Neuzeit je für sich einmalige und unwiederholbare Errungenschaften des wachen Geistes sind, die aber nicht zufällig, nur durch die 'Nacht' des Mittelalters getrennt, einander folgen, so daß sie eigentlich eine geradlinige Fortsetzung bildeten, wie es der Fortschrittsglaube wahrhaben möchte. Bei eindringlicher Betrachtung zeigt sich vielmehr, daß in ihrer Abfolge gegensätzliche Grundformen des zeitlichen Geschehens selbst unverlierbar ins Bewußtsein gehoben werden, wodurch ihr Verhältnis zueinander ebenfalls das Gepräge der Einmaligkeit erhält und einen sonst vermutbaren Zuwachs ähnlicher Art ausschließt. Sofern nämlich die platonische Idee auf dem Wege der Erinnerung gewonnen wird, erfaßt sie zugleich und zum erstenmal das geistige Wesen der *Vergangenheit* schlechthin; die Gewißheit ihres Seins ist die begrifflich reine Form der gewesenen Wirklichkeit. Dagegen ist der Imperativ, wie ihn Kant klargelegt hat, in seiner ausschließlichen Blickrichtung nach vorn der Inbegriff der freien Wirksamkeit der *Zukunft;* im Sollen wird die Gewißheit eines Zieles dem inneren Sinn, dem Gewissen und dem Willen, rein vernehmlich. So enthüllt die durchgängige Gegensätzlichkeit ihrer Einstellung einen geheimen Zusammenhang, der sie gemeinsam aus dem Fluß des geschichtlichen Geschehens als überdauerndes und gliederndes Ereignis heraushebt.

Erst damit gewinnen wir, wie ich glaube, auch die Möglichkeit eines echten Verständnisses für die Einzigartigkeit der mittelalterlichen Welt und ihrer von der Theologie geprägten Wesensverfassung. Im Aufblick der christlichen Gotteserfahrung sind die rückschauende Erkenntnis und der vorausgerichtete Wille, sind Vergangenheit und Zukunft wahrhaft 'aufgehoben' im Augenblick der gläubigen *Gegenwart,* wo das Ewige die Zeit unmittelbar und lebendig berührt. Diesen Seelenzustand drückt zuerst Augustins theologische Deutung der Zeit aus, wenn er sagt: 'Wir, unsere Tage und Zeiten, gehen durch Gottes Heute hindurch'. Das Erlebnis dieses Jetzt, worin die bewegte Seele zur Ruhe kommt, gibt der mittelalterlichen Kirche ihre zeitüberwindende Geschlossenheit. Geschichtlich zwischen die Erinnerungsmetaphysik des Altertums und die Zukunftsethik der Neuzeit gestellt, erfaßt das christliche Glaubensbekenntnis in seiner eigentümlichen Ausformung zur scholastischen Dogmatik das Wesen der Gegenwart als der *Mitte* der Zeit, die sie in der Menschwerdung Gottes auch einmalig verwirklicht sieht.

Wenn die Welt des Mittelalters nicht von ihrer Theologie und deren Beziehung zur voraufgehenden und nachfolgenden Philosophie her zu verstehen versucht wird, dann muß sich ihr Sinngehalt unvermeidlich dem Blick verschließen. Darum bedeutet beispielsweise für Spengler das erste christliche Jahrtausend keine zur Selbständigkeit erblühte Kultur, erst recht aber ist sie ihm nicht das übergreifende Bindeglied zwischen der alten und der neuen Zeit. Seine Verkennung sowohl des Geistes wie der Zeit als Einheit und Ganzheit, als *Dreifaltigkeit,* läßt ihn ihre einmalige Wende und ihre Gliederung in Zeitalter des Geistes übersehen. Und sie nötigt ihn dazu, die Kultur in beziehungslose Einzelgebilde zu zerstücken, wobei unerklärlich bleibt, wie er selbst sie auch nur zu vergleichen, geschweige denn zu verstehen vermag. Für die außereuropäischen Hochkulturen kann vielleicht zutreffen, daß sie durch ihre mythische Gebundenheit in sich geschlossene Bereiche darstellen, deren Werden und Vergehen noch nicht vom erwachten Zeitbewußtsein mitgeformt ist. Die abendländische Entwicklung aber stellt seit dem Aufblühen des griechischen Geistes einen geschichtlichen Zusammenhang dar, dem sich das Eigensein der 'euklidischen' und der 'faustischen' Kultur, deren Polspannung Spengler glänzend geschildert hat, eingliedert. Ihre innere Verbundenheit wird freilich erst dann einsichtig, wenn man das Mittelalter nicht mehr als störende Unterbrechung, als Einbruch einer fremden Welt und als 'Nacht' schlechthin auffaßt.

Damit soll nun keineswegs geleugnet sein, daß in der Zeit der großen christlichen Glaubenskämpfe, der politisch-religiösen Auseinandersetzung, die geistige Brücke sehr schmal wurde, die von der reinen Anschauung Griechenlands zur freien Denkweise der Neuzeit hinüberführt. Mit dem Christentum brach jedoch keineswegs nur eine asiatische Religionsströmung, sondern zugleich noch einmal und entscheidend die in der Antike nur halb überwundene vorwissenschaftliche Glaubensleidenschaft in die menschliche Besonnenheit der westlichen Bildung ein. Die christliche Frömmigkeit selbst war indessen keine mythische mehr, wie es die der hohen und der frühmenschlichen Kulturen ist. Schon durch den wegberei-

tenden Einfluß der prophetischen Persönlichkeiten, erst recht aber durch seinen geschichtlichen Stifter, durch das reine Menschentum seiner Gottesverkündigung vom Anbruch eines neuen *Bundes,* war das Christentum von Anfang an eine um ihre Sendung in der Zeit wissende und sie wollende Religion. Mit ihr entsteht darum überhaupt erst das Geschichtsbewußtsein des abendländischen Menschen in seiner vollen Helligkeit. Der Glaube an die Liebestat der einmaligen Menschwerdung Gottes in der Heilsgestalt des christlichen Mittlers begründet auch die Möglichkeit, aus dieser Mitte der Zeit in einer leibhaften Seele die gegensätzlichen, durch das Gewesene und das Künftige bedingten Züge des Geistes, nämlich Wissen und Wollen, heilend zur Einheit zu binden, wie es in der trinitarischen Lehre Augustins geschah, die in den drei Kräften des menschlichen Bewußtseins, dem Wahren, Einen, Guten, das der menschlichen Seele auf wunderbare Art eingeprägte Bild der göttlichen Dreifaltigkeit erblickt.

Die Scholastik hat den christlichen Glauben an die Lebensoffenbarung Gottes in der Zeit, der selbst rein religiösen Ursprungs ist, mit dem rückschauenden menschlichen Wissen versöhnt, dessen reine und einmalige Durchgestaltung die eigentliche Leistung der griechischen Metaphysik ist. Die protestantische Tat der neueren Ethik aber besteht darin, aus der christlichen Glaubensgewißheit die vorausschauende Fähigkeit des menschlichen Geistes, die sittliche Selbstverantwortung des freien Willens entwickelt zu haben. Was durch die philosophischen Verselbständigungen des Gedächtnisses und des Gewissens sich aber nur heillos entzweit hätte, das wird durch die Theologie des Mittelalters geschichtlich vermählt — doch so, daß dem Wissen noch ein zeitlicher und damit auch wesentlicher Vorrang vor dem Wollen gebührt, gemäß den Grundsätzen des Thomas: 'Der Wille begleitet als *Folge* den Verstand' und 'Wenn Verstand und Wille an und für sich ins Auge gefaßt werden, findet man den Verstand *überragender*'; beide aber gründen in der gemeinschaftlichen Wurzel des Glaubens an die göttliche Liebeserfahrung. Aus dieser Verschmelzung von Metaphysik und Ethik, deren Ausdruck die immer wieder grob mißverstandene 'Dogmatik' des Christentums ist, gewann das Mittelalter die Kraft zu einer umfassenden und festgefügten kirchlichen Gemeinschaft.

Zur Klärung des ganzen Sachverhalts ist es also erforderlich, einzusehen, daß nur die eigentümliche Schöpfung des griechischen Geistes eine Metaphysik im strengen Sinn darstellt, und daß andererseits die Ethik das durchgängige, jedenfalls vordringliche und eigentliche Blickziel des neuzeitlichen Denkens bezeichnet, was sich vor allem aus ihrer überwiegenden Abhängigkeit vom protestantischen Glaubensbekenntnis und der von Luther eingeleiteten Bewegung erklärt, die den Wert der Seinserkenntnis überhaupt und den Vorrang der Vernunft vor dem Willen bestreitet. Aber auch schon bei Descartes findet sich eine verwandte Einstellung, insofern er in seinem bekannten Hauptsatz, der zur Grundlage der neueren Philosophie wurde, das Sein aus dem *Denken* als einem inneren Vorgang und Tun des Menschen ableitet. Um den darin sich anbahnenden Umschwung ermessen zu können, erwäge man daneben die thomistische, mit Augustins Einsicht übereinstimmende Auffassung, daß wir die Dinge erkennen,

weil sie *sind*, daß aber die Dinge sind, weil Gott sie *sieht* — worin die metaphysische Grundhaltung religiös vertieft wird bis zum allwissenden 'Schauen' Gottes. Das einzige große System der Neuzeit, das in seinem Grundzug noch metaphysisch heißen könnte, ist — die 'Ethik' Spinozas. Gerade sie bestätigt schon durch ihren Namen, mehr noch durch ihre Fremdheit in der neueren Geistesentwicklung, durch ihre Verständnislosigkeit für das Eigensein der Zeit und die dadurch bedingte Berührung mit der Scholastik, die hier vertretene Auffassung.

Gehen wir von dieser Voraussetzung aus, so deuten wir damit nicht nur die Hauptzüge im Antlitz jener Zeitalter, sondern auch die mögliche Polspannung der Philosophie selbst, die sich in ihnen geschichtlich verwirklicht hat. Die theologische Dogmatik aber bedeutet dann in ihrer mittelalterlichen Gestalt die wesensnotwendige Brücke zwischen der Weltweisheit, die der Gotteserkenntnis vorauf geht, und der Selbstbesinnung des Menschen, die ihr nachfolgt. Dieser geistige Zusammenhang, der zugleich wertbestimmt ist, insofern von der theologischen Mitte aus gesehen das reine Wissen dem freien Wollen unumkehrbar vorausgehen muß, weil erst 'das *verstandene* Gut der *Gegenstand* des Willens' sein kann, beide aber übergriffen werden von der Grundvoraussetzung der Glaubenserfahrung — dieser Zusammenhang rechtfertigt es, in den drei großen Zeitaltern der abendländischen Geschichte ein durchgegliedertes Gefüge zu erblicken und als seinen Kerngehalt die Enthüllung des Geistes selbst zu betrachten.

Der auf die Menschwerdung Gottes in der Zeit gegründete Offenbarungsglaube des Christentums ist somit kein blinder Einbruch einer uns artfremden, kultur- oder gar seelenfeindlichen Macht, sondern die einzigartige *Erfüllung* dessen, was sich im Altertum vorbereitet und in der Neuzeit ausklingt: das Erlebnis einer Sinneswandlung, die bis zum Grunde menschlicher Existenz reicht. Sowohl die platonische Idee wie der kategorische Imperativ sind selbst natürliche Offenbarungen des Geistes, die sich zur Gottesoffenbarung verhalten wie die Pole zur Mitte, auf die sie bezogen sind, und ohne die sie zum Gegensatz erstarren und feindlich auseinanderfallen müßten. Die Auffassung des Geistes als einer vom Leben abgelösten Macht führt daher folgerichtig zur Behauptung der seelischen Zerspaltung, die das Bekenntnis zur Glaubenslosigkeit ist.

Die Menschlichkeit des geoffenbarten Gottes, die tiefer hinabreicht in den Grund der Seele als das in der Idee sich enthüllenden Sein, dem sich nur das Wissen zuwendet, oder als das aus dem Imperativ vernehmliche Sollen, das nur den Willen bewegt, bringt eine schöne Erläuterung Augustins zum Ausdruck, wenn er sagt: 'Die Offenbarung selber ist *Anziehung*. Einen grünen Zweig zeigst du dem Lamm, und ziehst es so. Nüsse weist man dem Knaben, und er wird gezogen: und wohin er läuft, wird er gezogen, in der Liebe wird er gezogen, ohne Verletzung des Leibes wird er gezogen, im Band des Herzens wird er gezogen.' Das Geheimnis des sich der Seele im Glauben kundgebenden Gottes kann nicht zarter und inniger ausgesprochen werden. In solcher Liebeskraft wird, wie es dort weiter heißt, 'zu Christus der Mensch gezogen, den Wahrheit entzückt, Seligkeit entzückt, Gerechtigkeit entzückt, immerwährendes Leben entzückt — was alles Christus ist'. Daß aber hier auch der Mensch keineswegs übergangen, vielmehr allererst unbe-

dingt ernst genommen wird, sagt ein anderer Ausspruch: 'Zuerst muß der Mensch sich *selbst* zurückgegeben werden', damit er von hier aus '*aufsteige* und *aufgehoben* werde zu Gott'. Im Erlebnis dieses durch den geschichtlichen Christus vermittelten Bundes zwischen Seele und Gott, das den Kern der augustinischen Lehre bildet, liegt der mystische Brennpunkt der mittelalterlichen Theologie und des Christentums selbst.

Was hier vor aller dogmatischen Ausprägung als erlebbarer Offenbarungsgehalt erfaßt und im Glauben als Heil angeeignet wird, davon findet sich die Spur auch im Grunde der philosophischen Erhebung, wenigstens dort, wo sie zu wahrer und bleibender Größe gelangte. Die platonische Erkenntnis ist als Aufschwung der Seele in das Reich der urbildlichen Idee nicht ohne göttlichen Beistand, nicht ohne Begeisterung durch den Eros möglich. Herber und schauervoller, mehr abdrängend als anziehend, erscheint die Ergriffenheit des Willens durch die strenge kantische Forderung der Pflicht; in ihr ist unverkennbar die Dunkelseite der Berührung durch das Heilige, wie Otto sie schildert, vorherrschend. Doch schwingt auch im beugenden Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz eine verhaltene Bewunderung mit; sie hat ihren Grund in der unerkennbaren Verborgenheit Gottes, die keineswegs Abwesenheit ist. Was Kant 'Erfahrung' nennt, das wurzelt noch in der Innerlichkeit des Pietismus, wie die platonische Schau in der orphischen Mystik. Um diesen Gemütshintergrund der kantischen Lehre wußte Hamann, als er an Jacobi schrieb: 'Erfahrung und Offenbarung ist einerlei' — womit er einfühlend auch das Gemeinsame der neuen und der alten Philosophie mit der christlichen Theologie erfaßte. Den Schlüssel zu solchem Verständnis aber fand er in der 'Geschichte', die seinem schauenden Sinn Grund und Boden der Erfahrung wie der Offenbarung war.

6.

Was ich hier aufzeigen konnte, ist nur der Umriß eines großen Zusammenhanges, den wir heute zu erkennen vermögen. Je mehr sich unserem ernüchterten Auge jene geistige Welt, die früheren Zeitaltern unmittelbar zugänglich war, verdunkelt und entzieht, um so deutlicher werden ihre Spuren in der Geschichte. Daraus leitet sich die Nötigung her, die geschichtliche Wirklichkeit, die uns zur geistigen Heimat wird, in neuem Licht zu erschließen, nämlich als *Ausdrucksgeschehen der Seele* in der Zeit.

Daß der Wissenschaft von der Seele die Aufgabe zugefallen ist, das Erbe der bei Hegel zu innerem Abschluß gelangten rein philosophischen Bewegung der Neuzeit anzutreten, läßt schon die mehr psychologische als philosophische Blickrichtung der einflußreichsten Geister, die seitdem hervortraten, vermuten. Ihre Fragestellung geht vorwiegend auf Schopenhauer zurück, nach dessen Lehre weder der sachliche Verstand noch der sittliche Wille, die Äußerungsformen des reinen Geistes, das Geheimnis der Wirklichkeit erschließen, da deren Wesen sich nur im Untergrund des blinden Lebensdranges unmittelbar kundgibt. Aus einer solchen Ansicht spricht kein *Denker* im eigentlichen Sinn, sondern ein Menschen- und Seelenkenner, weshalb von ihm auch der kräftigste Antrieb zur Begründung

der charakterkundlichen Ausdrucksforschung ausging. Bei Nietzsche wie übrigens auch bei Kierkegaard, die das geistige Antlitz des heraufkommenden Zeitalters am entscheidendsten prägten, ist die seelenkünderische Grundhaltung von vornherein unzweifelhaft und durch sie selbst hinreichend bezeugt. Was seitdem führend wurde, steht unverkennbar unter ihrer Nachwirkung.

Diese gemeinsame Wendung der Forschungsrichtung hat also ihren zureichenden Grund in der neuen Bewertung des *unbewußten* Seelenlebens, wie auch in der Entdeckung des *Gefühls* als einer dritten und tragenden Macht des Gemüts neben, ja sogar vor dem Wissen und dem Wollen, denen sich die philosophische Selbstbesinnung vornehmlich zuwandte. Es ist kein Zufall, daß die Erschließung des Gefühlsbereiches im vorigen Jahrhundert gleichläufig ist mit dem wachsenden Glaubensverlust, wodurch das Gefühl geradezu an die Stelle des Glaubens treten konnte. Daraus erklärt sich aber auch die neue Bedeutung, die nun die theologische Fragestellung gerade von der Seelenkunde her gewinnt, sowie das Bedürfnis einer Rückschau auf das Mittelalter, dem der lebendige Glaube die Grundlage des wissenschaftlichen Bewußtseins überhaupt war.

Wo die Erforschung des emotionalen Lebens auf den Glauben als die vom Ewigen angesprochene, heute weithin verschüttete und abgeschnürte 'Tiefe' des Gefühls stößt, da ergibt sich die unausweichliche Forderung, das geschichtliche Feld in die Seelenkunde einzubeziehen. Erst durch solche Ausweitung wird sie auch befähigt, der naturwissenschaftlichen Entseelung des Menschenbildes, die weiter reicht, als man gemeinhin annimmt, wirksamen Widerstand zu leisten und ihren Eigenwert zu behaupten. Denn die Geschichte ist der eigentliche Ort der zeitlichen Seinsenthüllung der Seele. Niemand hat diesen Zusammenhang klarer erfaßt als Augustin, der 'Vater' der Seelenforschung und der Geschichtsdeutung, der in den 'weiten Hallen des Gedächtnisses' die Erscheinungsstätte der Innerlichkeit fand, wo die Offenbarung geschieht.

Die seelenkundliche Bemühung der Gegenwart hat noch mit den ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen, die ihr aus den Trugbildern der idealistischen wie der naturalistischen Denkweise erwachsen sind. Ihre noch keimende Eigenart ist dadurch gekennzeichnet, daß sie den Gehalt des geschichtlichen Lebens ausdruckswissenschaftlich zu erfassen sucht, womit sie auch die Möglichkeit eines neuen Verständnisses für den Offenbarungscharakter seiner verehrend bewahrten Erscheinungen gewinnt.

In behutsamer Weise hat diesen Weg schon Burckhardt gewiesen, als er in einem besonderen Abschnitt seiner 'Weltgeschichtlichen Betrachtungen' die Einwirkung der geschichtsbildenden Kräfte aufeinander und die daraus entspringende Bewegung unter den 'unentbehrlichen' Wertgesichtspunkt der 'historischen Größe' würdigte und sagte, daß 'die wirkliche Größe ein Mysterium' sei, auf das wir hinweisen, wenn wir von der 'Einzigkeit und Unersetzlichkeit' einer Erscheinung sprechen. Wo dieser unbedingte Wert gefühlt wird, ahnen wir in der Tat den Eigengehalt und die schicksalshafte *Tiefe* des geschichtlichen Lebens. Wenn Burckhardt weiter meint, daß erst mit den großen Philosophen 'das Gebiet der eigentlichen Größe' beginne, so erscheint eine solche Beschränkung insofern zu

eng, als sie das 'Geheimnis' allzu ausschließlich auf das Eigenwesen der Persönlichkeit gründet und den übergreifenden Geist außer Acht läßt, der in sich das Wesen der gottgebundenen Gemeinschaft zum Ausdruck bringt, wie es in einzigartiger und unersetzlicher Weise die Theologie des Mittelalters getan hat, die nur von daher verstehend gewürdigt werden kann.

Tritt dieser Gesichtspunkt in den Vordergrund, so zeigt sich, daß die drei unterschiedenen Zeitalter des Abendlandes nicht nur einen seelischen Zusammenhang bilden, sondern auch eine unverlierbare Mitte haben, die ihre Gliederung und ihre Rangordnung geistig bestimmt. Das Sinngefüge unserer Geschichte ist durch den einmaligen Offenbarungsgehalt des Christentums eine Entwicklung, die weder in Kreisen noch in geradlinigem Aufstieg verläuft, sondern die zum Mittelalter als der 'Nacht, die sich das Licht gebar', hinführt und hier zur entscheidenden Wende gelangt, so daß die Folgezeit darin ihren Halt besitzt, aus dem sie im Grunde lebt. Wenn wir uns daher um eine Aneignung dieses Erbes bemühen, so zielt unser Verständnis zuletzt auf die Ausrichtung unserer Zukunft, der wir in der Gegenwart dienen.

DIE SAGE VON DER GRÜNDUNG ROMS

Von Ernst Kalinka

(VORTRAG, GEHALTEN ZUR FEIER DES ZEHNJÄHRIGEN BESTANDES DES GRAZER VEREINS DER GYMNASIALFREUNDE AM 31. MAI 1935)

Vom großen Volk der Indogermanen, das während des III. Jahrtausends v. Chr., in viele der Herkunft und der Sprache nach verschiedene Stämme gespalten, die nördliche Hälfte Europas und angrenzende Gebiete Asiens bewohnte, lösten sich allmählich kleinere und größere Gruppen ab, die nach Süden drängten. In der 1. Hälfte des II. Jahrtausends wurden Griechenland und Kleinasien von ihnen überflutet, gegen Ende des Jahrtausends Italien. Sie stießen dort auf eine ältere Bevölkerung anderer Art, Sprache und Herkunft, in der die Frau als Mutter eine viel größere Rolle spielte als bei den streng vaterrechtlich eingestellten Indogermanen. In Kleinasien und Griechenland sowie auf den dazwischen liegenden Inseln, besonders auf Kreta, war diese ältere Bevölkerung zu einer staunenswert hohen Stufe geistiger und wirtschaftlicher Kultur emporgestiegen, deren Reste Ausgrabungen des letzten halben Jahrhunderts in überraschender Fülle vor unseren Augen ausgebreitet haben. Gräber und Palastanlagen großen Stils mit farbenfrohen Wandgemälden geschmückt, mannigfaltige Erzeugnisse des Kunstgewerbes teilweise von bezaubernder Feinheit und Vollkommenheit, Musikinstrumente aller Art, Denkmäler einer Religion, in der die Mutter Erde höchste Verehrung genoß, militärische Einrichtungen, gesellschaftliche Gliederung und ausgebreitete Handelsbeziehungen stellen diese Bevölkerung in eine Linie mit den uralten Kulturstaaten Ägypten und Babylonien. Auf dem Boden Italiens sind ihre Spuren greifbar in Etrurien, wo die hohe Kultur im Laufe der Jahrhunderte (nicht zuletzt vielleicht infolge des Vorrangs des weiblichen Geschlechts) allmählich in eine Verweichlichung ausartete, die schließlich die Widerstandskraft brach und das ganze Volk

zu einer willkommenen Beute der Römer werden ließ. Kurz vorher aber hatten die Etrusker Zuzug aus ihrem kleinasiatischen Mutterland erhalten und waren dadurch so erstarkt, daß sie im VIII., VII., VI. Jahrh. ihr Herrschaftsgebiet weit nach Süden, Osten und Norden ausdehnten, ehe ihre Macht zusammenbrach.

Es ist selbstverständlich, daß die zugewanderten Indogermanen dem überwältigenden Eindruck der glanzvollen Kultur erlagen. Sie waren mit unverbrauchten, jugendfrischen Kräften in diesen Kulturbereich eingedrungen und nahmen gierig auf, was sie nur von den ungeahnten Errungenschaften irgend brauchen konnten; denn sie selbst standen auf einer viel niedrigeren Stufe geistiger Kultur, auf der Stufe eines kraftstrotzenden Bauernvolkes, auf der die Römer Jahrhunderte lang verharrten und wie uns Tacitus noch am Ende des I. Jahrh. nach Christus die Germanen schildert. Urwüchsige Kraft und hochgezüchtete Bildung gingen jetzt einen Bund ein, dem die Blüte des Griechentums entsproß; und die Griechen, die aus der Rassenmischung hervorgegangen waren, erbten von der alteinheimischen Bevölkerung auch die Lust zu fabulieren, den immer regen Trieb zu üppiger Sagenbildung, der seinen Stoff, wie gerade die Sage von der Gründung Roms erkennen läßt, sogar in der Fremde suchte und fand. Auf italischem Boden konnten die eingewanderten Indogermanen ihre Vorzüge reiner bewahren, weil dort die ansässige Bevölkerung dünner gesät war als in Griechenland und Kleinasien. Trotzdem vermochten sich auch die italischen Indogermanen dem gewaltigen Einfluß der etruskischen Kultur nicht zu entziehen. Vor allem war es das nordwestliche Latium hart an der Grenze Etruriens, wo die etruskische Kultur auf allen Gebieten des Lebens um so tiefer eindrang, als sich ihr anfangs politische Überlegenheit zugesellte.

Neben und nach den Latinern war noch vor 1000 v. Chr. ein anderer, ihnen nah verwandter Stamm der Indogermanen, die Sabiner, in diese Gegend gezogen. Hatten Latiner den palatinischen Hügel des nachmaligen Rom besetzt, so siedelten sich die Sabiner auf dem Quirinal an. Das ist einwandfrei bezeugt und wird durch die Sagen vom Raub der Sabinerinnen und vom sabinischen Nebenkönig des Romulus, Titus Tatius, bestätigt. In dieselbe Richtung weist der Name eines anderen römischen Hügels Aventinus, der sichtlich von Avens, dem Namen eines Flüßchens im Sabinerland, abgeleitet ist wie Valentinus von Valens oder der Name der römischen Tribus Oufentina von Oufens, einem Flüßchen Latiums. Dieser Aventinus soll der Platz der Vogelschau gewesen sein, die den Bruderzwist zwischen Romulus und Remus schlichten sollte; Romulus soll den Hügel befestigt, der 4. König Roms Ancus ihn besiedelt haben. Streitbar wie alle Indogermanen, lagen die zwei Nachbargemeinden der Latiner auf dem Palatin und der Sabiner auf dem Quirinal in steter Grenzfehde miteinander, bis im VIII. Jahrh. ein Mächtigerer kam, der sie zur Eintracht zwang; das waren die Etrusker, die damals ihre Herrschaft nach allen Seiten erweiterten; sie vereinigten die zwei Gemeinden zu einer Stadt, der sie den etruskischen Namen Ruma beilegten.

Als Gründer und erster König der Stadt wird Romulus genannt, dessen Name ebenso etruskisch ist wie der Name der Stadt selbst. Unwillkürlich drängt sich die Vermutung auf, daß dieser Romulus ein leibhafter Etrusker war, der sich in hervor-

ragendem Maße an der Gründung beteiligt hatte. So verlockend es aber auch ist, in dieser sagenhaften Überlieferung einen geschichtlichen Kern anzuerkennen, kann man doch nicht daran glauben; denn wäre Romulus ein etruskischer Fürst gewesen, dem Rom seinen Ursprung zu danken hatte, so hätte man sicherlich auch seine Familie oder wenigstens seinen etruskischen Vater gekannt und genannt. Davon aber keine Spur; vielmehr lesen wir bei Vergil und bei Livius, daß die neuen Ansiedler noch vor der Stadtgründung in langwierige Kämpfe mit den Etruskern verwickelt waren. Der Name Romulus muß daher auf anderem Wege Eingang in die Gründungssage gefunden haben. Romulus hieß nämlich auch der Ahnherr der etruskisch-römischen Gens Romulia (Romilia), die im I. Jahrh. der Republik, im V. Jahrh. v. Chr., eine gewisse Rolle im öffentlichen Leben Roms spielte, danach aber fast spurlos von der Bildfläche verschwand, nur in der tribus Romilia ihren Namen hinterließ, die in den amtlichen Verzeichnissen Roms als erste der ländlichen Tribus geführt wurde, also vermutlich die anderen an Alter oder Ansehen überragte. Es ist klar, daß der Ahnherr Romulus der gens Romilia nur in ihrer Glanzzeit zum Gründer und ersten König Roms erhoben werden konnte, also spätestens im V. Jahrh. v. Chr., nicht erst in einer Zeit, wo sie ins Dunkel der Vergessenheit gesunken war; ebenso klar ist, daß man auf der Suche nach dem Namen des Gründers Roms deshalb gerade auf den Stammvater der gens Romilia verfiel, weil sein Name mit derselben Silbe Rom begann, wie der Name der Stadt. Einfacher freilich wäre es gewesen, aus dem Stadtnamen Roma unmittelbar einen Namen Romus für den Gründer herzuleiten, wie es später die Griechen getan haben; aber der Wirklichkeitssinn der Römer sträubte sich damals und später gegen einen Namen, der niemals in Rom Heimatrecht erworben hatte.

Ein Stadtgründer wurde oft zum Sohn eines Gottes gemacht zur Erhöhung des Ruhmes der Stadt; und so wählte man zum Vater des Stadtgründers Romulus den Hauptgott der Latiner Mars. Der Gott mußte aber, weil aus einer Verbindung mit einer Göttin wieder ein Gott hervorgegangen wäre, mit einer menschlichen Frau verbunden werden; und solche Frauen, die auf diese Weise Mütter von Helden wurden, standen in höchsten Ehren. Im VII. Jahrh. ist ein umfangreiches griechisches Gedicht entstanden, das Mütter berühmter Helden, die eines Gottes Liebe genossen hatten, aufzählte und mit ihren und ihrer Söhne Schicksalen darstellte. Vollends in Etrurien, in dessen Kulturkreis Rom bis ins IV. Jahrh. hinein gehörte, war das weibliche Geschlecht höher geehrt als das männliche und die Abstammung von der Mutter maßgebend, weil dort eine Art Mutterrecht herrschte. Unter diesen Umständen mußte man darauf bedacht sein, auch die Mutter des Romulus zu nennen: die heimische Sage nannte sie Rea Silvia oder einfach Rea oder Silvia. Welche der drei Namenformen die ursprüngliche war, läßt sich leicht entscheiden, da der Name Silvia der Mutter des Romulus erst in einer Zeit beigelegt worden sein kann, in der man es für geboten hielt, sie aus Gründen, die ich noch auszuführen haben werde, mit dem Königshaus von Alba longa, den Silviern, zu verknüpfen. Bleibt somit der Name Rea, über den man sich den Kopf zerbrochen hat. Am beliebtesten ist die Gleichsetzung mit der griechischen oder vielmehr vorgriechischen Muttergöttin Ῥέα; aber diese Gleichsetzung ist unhaltbar. Schon mit

dem Vokal e stimmt es nicht ganz: Vergil, der in der Aeneis einer römischen Priesterin der Urzeit den Namen Rea gibt, zweifellos mit Anspielung auf die Mutter des Romulus, mißt das e lang, während der Name der Muttergöttin gewöhnlich mit kurzem e geschrieben, von Ovid auch so gemessen wird, wenn auch die griechischen Dichter von Homer an die Namensform *Ῥεία* (*Ῥείη*) vorzogen. Viel mehr aber fällt die Wesensverschiedenheit der beiden Gestalten ins Gewicht. *Ῥέα*, die Mutter des Zeus, trägt als Muttergöttin rein mütterliches Gepräge, da sie eben von Anbeginn Mutter war, im Gegensatz zur römischen Rea, die in der dichterischen und bildlichen Überlieferung keinerlei mütterliche Züge trägt, sondern immer nur als die arme, verführte Königstochter entgegentritt, die das Glück der Liebe eines Gottes schwer büßen muß. Überhaupt war *Ῥέα* nur den verhältnismäßig wenigen Römern bekannt, die sich in griechische Dichtung und Mythologie vertieft hatten, zumal da die Römer die Mutter des obersten Gottes Ops nannten. Die Gleichsetzung der römischen Rea mit *Ῥέα* ist also preiszugeben, desgleichen die anderen bisherigen Deutungsversuche. Auszugehen ist davon, daß der Name Rea den Römern der geschichtlichen Zeit fremd und unverständlich war, daher sicherlich in alte Zeit zurückreicht, wenn gleich er uns erst seit dem Anfang des I. Jahrh. v. Chr. bezeugt ist. In der ältesten Zeit aber trugen die römischen Frauen noch nicht wie in der jüngeren den Namen ihrer Gens, sondern besondere Eigennamen, von denen uns mehrere bekannt sind. Zu diesen ist gewiß auch Rea zu zählen. Vergleichbar mit Rea Silvia ist der Doppelname Acca Larentia, der gleichfalls erst im I. Jahrh. v. Chr. auftaucht. Auch hier sind die beiden Bestandteile des Namens scharf zu scheiden: Larentia oder Larenta war der Name einer alten römischen Göttin, der das Totenfest der Larentalia in der Mitte des Winters geweiht war, während Acca nur vorgesetzt wurde, um den Namen der Göttin auf eine menschliche Frau übertragen zu können, eine Buhldirne, die den Römern aus einer in der römischen Königszeit spielenden Sage bekannt war und im I. Jahrh. als Nährmutter der ausgesetzten Zwillinge Romulus und Remus erscheint. Acca war also sicherlich auch ein altrömischer Frauenname. Noch einen dritten Frauennamen, der später in die Gründungssage verflochten wird, glaube ich anreihen zu dürfen: Amata. Keinesfalls darf hierin das Partizip von amare gesucht werden, weil das kein römischer Frauenname war und in dieser Bedeutung auf die so genannte Frau der Sage am allerwenigsten gepaßt hätte. Vielmehr steckt in diesem Namen, den die Griechen Amita schrieben, die etruskische Wurzel am, die jüngst in amor und amare nachgewiesen wurde; der Name gehört somit in die etruskische Zeit der Römer, aus der er sich bis in spätere Zeit rettete, kann aber unmöglich in dieser späteren Zeit erst gebildet sein. Somit gewinnen wir als Kern der römischen, spätestens im V. Jahrh. entstandenen Sage Romulus als Gründer und ersten König, den Gott Mars als seinen Vater, Rea als seine Mutter.

Ein ganz anderes Bild entrollt sich uns, wenn wir Umschau halten, wie die Griechen sich die Gründung Roms zurecht gelegt haben. Das älteste Zeugnis einer Ausdehnung des griechischen Gesichtskreises auf Latium steht am Schlusse der Hesiodischen Theogonie und gehört, auch wenn es nicht von Hesiod selbst stammen sollte, doch noch ins VII. Jahrh. Wir erfahren daraus, daß Odysseus mit Kirke

zwei Söhne zeugte, Agrios und Latinos, die in weiter Ferne über alle Tyrsener herrschten. Es verrät eine gewisse Kenntnis der örtlichen Verhältnisse, daß Latinos, in dem die Landschaft Latium verkörpert ist, mit den Tyrsenern oder Etruskern verknüpft wird, wenn gleich die Etrusker die Herrscher waren, nicht Latium oder Latinos. Die Verknüpfung des Odysseus mit Latium darf nicht wunder nehmen, da das Vorgebirge Circei in Latium schon damals diesen Namen, der von Kirke abgeleitet ist, erhalten haben kann, vielleicht von der griechischen, um 800 gegründeten Kolonie Cumae, und mit der Kirke natürlich auch Odysseus mitzog. Latinos wird seit rund 400 zu einem festen Bestandteil der Gründungssage und auch Odysseus mit Kirke taucht dann wieder in ihr auf, verschwindet aber bald völlig.

Von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung der Sage wurde es, daß die Griechen den Aeneas nach Italien auswandern ließen. Das steht in schroffem Widerspruch zur Ilias, wo Poseidon weissagt, daß Aeneas samt Kindern und Kindeskindern in der Troas herrschen werde. Offenbar wußte der Dichter um eine Herrschaft der Aeneaden in dieser Gegend; und im epischen Kyklos war weiter ausgeführt, daß Aeneas nach der Zerstörung Trojas mit den überlebenden Trojanern nach dem Hauptberge der Troas, dem Ida, ausgewandert sei und dort ein Königreich gegründet habe. Das muß aber verfallen und vergessen gewesen sein, vielleicht infolge der Kimmerierstürme des VII. Jahrh., als Stesichoros in der *Ἰλίου πέρσις* dichtete, daß Aeneas mit seinem Sohne Askanios nach Hesperien, dem Westlande, auswanderte. Ob dieser Stesichoros an der Wende vom VII. zum VI. oder, wie man neuestens aus guten Gründen glaubt, vom VI. zum V. Jahrh. gedichtet hat, ob er aus Sizilien selbst oder aus dem südwestlichen Zipfel Italiens stammte, soviel dürfen wir dem Zeugnis entnehmen, daß spätestens um 500 Siziliens Griechen sich den Aeneas aneigneten. Ähnliches begegnete auch anderen Gestalten der trojanischen Sage. Der griechische Held Diomedes soll gleichfalls nach Unteritalien gekommen, dort begraben und dann als Gott verehrt worden sein. Von Odysseus haben wir gehört, daß er mit Latium verknüpft wurde. Ein hervorragendes Mitglied des trojanischen Königshauses Antenor soll mit seinen Söhnen, wie in des Sophokles *Ἀντηνορίδαι* geschrieben stand, zunächst nach Thrakien und Illyrien, schließlich bis Venetien vorgedrungen sein und dort Patavium gegründet haben. Solche Sagen von Wanderungen nach dem Westen lagen in der Luft, seit die Griechen von einem unwiderstehlichen Zug nach dem Westen ergriffen worden waren und die südliche Hälfte Italiens mit einem so dichten Netz von Kolonien bedeckten, daß Cicero und andere diesen Teil des Landes magna Graecia nannten. Cumae wurde, wie schon gesagt, um 800 gegründet, die korinthische Kolonie Syrakus nicht viel später. Vieles spricht ferner dafür, daß um 800 ein gewaltiger Menschenstrom sich von der Westküste Kleinasiens nach Etrurien ergoß und die dort bereits seit Jahrhunderten ansässigen Stammesgenossen verstärkte. Gleichfalls von der Westküste Kleinasiens, aus der Gegend Trojas begab sich der Stamm der Elymer, dessen Name an den der kleinasiatischen Solymer anklingt, nach dem Westen Siziliens, wie Thukydides bezeugt. Der Ahnherr der Elymer, Elymos, der sich der Abstammung aus dem Königshause Trojas rühmte, soll zugleich mit seinem Verwandten Aeneas die Nordwestecke Siziliens besetzt, Aeneas

den Berg Eryx besiedelt und die Stadt Segesta gegründet haben: eine Bestätigung dessen, was Stesichoros erzählt hatte. Die Fahrtrichtung des Aeneas war dadurch bedingt, daß an der Südküste Thrakiens eine schon in der Ilias genannte Stadt Ainos lag und weiter westlich Aineia, wo schon vor 500 Münzen das Bild des Aineias zeigten, wie er seinen gelähmten Vater Anchises, die trojanischen Götzen im Arm, aus dem brennenden Troja trug. Die unleugbare Verwandtschaft dieser thrakischen Ortsnamen mit dem Namen Aineias erklärt sich damit, daß Aineias offenbar selbst ein thrakischer Gott oder Held war, sowie auch sein Sohn Askanios einen thrakischen Namen trägt. Es gab aber in Griechenland noch viele Plätze, deren Namen mit dem Namen Aineias verwandt waren und daher auf dauernden oder zeitweiligen Aufenthalt von Thrakern schließen lassen, hier eine Stadt, dort ein Fluß, nicht zu vergessen des thrakischen Stammesnamens der Ainianes, die an der nördlichen Grenze Mittelgriechenlands wohnten. Alle diese Gegenden mußte Aineias zwangsläufig berühren und schließlich gelangte er zusammen mit dem trojanischen Ahnherrn der Elymer nach Westsizilien, was schon vor 500 als feste Tatsache galt. Jedoch auch dort kam er nicht zur Ruhe. Alte Handelsbeziehungen zwischen Sizilien und der Westküste Italiens zogen ihn nordwärts. Sein Genosse Misenus hinterließ seinen Namen einem Vorgebirge bei Neapel. Zuletzt kam Aeneas bis nach Latium. Der berühmte Geschichtsschreiber Hellanikos ist unseres Wissens der erste, der in einem kurz vor 400 entstandenen Alterswerk Aeneas geradezu als Gründer Roms bezeichnete, obwohl gleichzeitig ein nicht minder angesehener Geschichtsschreiber, Antiochos von Syrakus, die Entstehung Roms in die Zeit vor dem trojanischen Krieg hinaufrückte. Hellanikos hat erzählt, daß die Trojanerinnen, die im Gefolge des Aeneas nach Latium gekommen waren, auf den Rat einer ihrer Genossinnen namens Rhome aus Überdruß an der Seefahrt die Schiffe, auf denen sie gekommen waren, verbrannten und daß Aeneas, der dadurch von der Rückkehr abgeschnitten war, eine Stadt gründete, der er den Namen der Anstifterin Rhome gab.

Nachdem einmal Hellanikos eine Trojanerin Rhome als Personifikation der Stadt Rom eingeführt hatte, haben sie die Griechen auf verschiedene Weise in die bisherige Sagenform eingefügt. Man erhob sie zur Gattin des Latinus, der in der Theogonie als Sohn des Odysseus und der Kirke zum erstenmal genannt ist, bei anderen aber als Sohn der Kirke und des Telemach erscheint; oder Rhome wurde Tochter des Odysseus und der Kirke, damit Schwester des Latinus, der ihren Namen im Namen der von ihm gegründeten Stadt verewigte; oder sie wurde wie Latinus ein Kind des Telemach und der Kirke und heiratete dann in Latium den Aeneas, dem damit ein Anteil an der Gründung Roms gewahrt blieb. Auch mit Askanios wurde sie schon seit 400 verbunden, teils als Frau, teils als Tochter.

Viel mehr aber lag es im Sinne griechischer Gründungssagen, den Namen der Stadt auf den männlichen Gründer zu übertragen. So erfanden die Griechen auch schon um 400 einen Rhomos; und damit die göttliche Weihe nicht fehle, hat ein hellenistischer Geschichtsschreiber Antigonos ihn zu einem Sohne des Zeus erhoben. Andere verstiegen sich nicht zu den Göttern, sondern machten den Rhomos bald zu einem Sohne des Aeneas selbst, bald seines Sohnes Askanios, ja sogar wieder des Odysseus und der Kirke, so daß der Liebesbund dieser beiden jahrelang ge-

dauert haben müßte, wenn ihm alle die Kinder entsprossen wären, die ihm die verschiedenen Überlieferungen zuschreiben.

Soweit war die griechische Sage von der Gründung Roms bis zum Anfang des IV. Jahrh. gediehen. Als sich aber Rom im Laufe dieses Jahrhunderts allmählich zur Herrin Italiens emporschwang, deren wachsender Bedeutung sich die Griechen um so weniger verschließen konnten, als die Griechen Italiens davon betroffen wurden, nahmen diese jetzt auch von der einheimischen Gründungssage der Römer Kenntnis, die in Romulus den Gründer und ersten König der Stadt sah; sie bekundeten das damit, daß sie dem Rhomos ihrer Sagenform den Romulus zugesellten. Die Römer, die sich mit einer Rhome nie hatten befreunden können, ließen sich den männlichen Doppelgänger ihres Romulus willig gefallen; nur nannten sie ihn, weil ihnen der Name Romus völlig fremd war, zu Remus um, mit Hinblick auf das römische Geschlecht der Remmii, das die etruskischen remne fortsetzte und Remus als Ahnherrn verehrte; überdies erhielten die römischen Ortsbezeichnungen Remoria und Remona die Erinnerung an Remus wach. Es verschlug nichts, daß Remus mit seinem kurzen e an Roma mit seinem langen o gar nicht hörbar anklang; denn für die Römer war dieser Remus doch nur der Bruder des eigentlichen Stadtgründers. Allerdings sind vor kurzem auch abweichende Vermutungen laut geworden; aber wenn die Römer anfangs nur einen Remus als Stadtgründer gekannt hätten, wäre es kaum glaublich, daß sie ihm bald nachher einen Romulus an die Seite gesetzt und jenem den Rang streitig gemacht hätten, lediglich um Anklang an Roma zu erzielen, um den sie sich zunächst gar nicht gekümmert hätten. Nicht glaublicher ist es, daß sie von Anfang an zwei Stadtgründer eingeführt hätten; denn eine Zweiheit der Stadtgründer widerstrebte dem Herkommen so sehr, daß der eine von vornherein zu einer Nebenrolle verurteilt gewesen wäre. Tatsächlich ist Remus, der nur ein Eindringling war, nicht viel später zwar nicht völlig von der Bildfläche verschwunden, aber doch ganz in den Hintergrund getreten. Diese Beseitigung hat nach der landläufigen Sage Romulus eigenhändig besorgt. Da man aber später daran Anstoß nahm, den Stadtgründer und ersten König Roms mit einem Brudermord zu bemakeln, wurde die Aufgabe der Ermordung einem seiner Genossen Celer übertragen.

Romulus und Remus galten allgemein als Brüder; und da es den Römern Glaubenssatz war, daß sich Mars nur einmal zur Rea herabgelassen habe, mußten sie Zwillinge sein. Anders die Griechen. Einer von ihnen, Alkimos, ein Schüler Platons, unseres Wissens der älteste, der die beiden in Verbindung miteinander setzte, fühlte sich durch die römische Überlieferung noch so wenig gebunden, daß er Romulus zum Großvater des Rhomos machte und damit wenigstens seinen Vorrang anerkannte. Auch darin war er der erste, daß er eine Alba einführte, offenbar eine Personifikation der Stadt Alba longa, die damit ihren Einzug in die Gründungssage hält, natürlich unter römischem Einfluß, da Alba damals längst zerstört war. Bei Alkimos ist Alba Mutter des Rhomos und Tochter des Romulus. Als Eltern des Romulus nennt er Aeneas und Tyrsenia, also eine Etruskerin. Wie er, verhielten sich auch die Griechen des III. Jahrh. ablehnend gegen die göttliche Abstammung des Romulus und gliederten ihn auf ihre Art in den von ihren Vor-

gängern überkommenen Stammbaum der Gründer ein. Timaios und viele andere sahen in Romulus und Rhomos Söhne des Aeneas neben dem älteren Askanios. In demselben Sinne dichtete Lykophron am Anfang des III. Jahrh. die Weissagung, daß Aeneas ein Löwenpaar hinterlassen werde, *ἔξοχον ῥώμῃ γένος* mit unverkennbarer Anspielung auf den Stadtnamen. Dasselbe Verwandtschaftsverhältnis behauptet Dionys von Halikarnaß in altrömischen Aufzeichnungen gefunden zu haben, die daneben beide auch als Söhne einer Tochter des Aeneas gekannt haben sollen. Für Eratosthenes, den vielseitigen Gelehrten des III. Jahrh., war Romulus ein Sohn des Askanios. In derselben Zeit verband Kallias Rhomos und Romulus mit der früher erwähnten Trojanerin Rhome in der Weise, daß Latinus sie heiratete und mit ihr das Brüderpaar zeugte. Das war eine so aufdringliche Häufung von Eponymen, daß sie sich nicht hielt; Rhome verschwindet seither aus der Sagenform auch der Griechen, vielleicht weil die Römer sich nachhaltig gegen sie gesträubt hatten. An Stelle der Trojanerin Rhome tritt im III. Jahrh. eine Ilia (also auch = Trojanerin) als Mutter der Zwillinge. Diese fand bei den Römern beifällige Aufnahme, nicht bloß bei ihren ältesten Dichtern und Geschichtsschreibern, sondern noch in der Dichtung der Augusteischen Zeit heißt die Mutter der Zwillinge fast ausschließlich Ilia.

Jedesfalls bot die griechische Überlieferung eine Auswahl von Vätern des Brüderpaares dar, so daß die Römer es nicht nötig hatten, den Gott Mars zu bemühen, wenn er nicht seit alters in ihrer Sagenform verankert gewesen wäre. Sie verschafften dieser ihrer einheimischen Sagenform sogar höheres Ansehen und mit der Zeit auch bei den Griechen durchschlagende Wirkung, indem sie schon im IV. Jahrh., kaum daß sie den Remus in Anlehnung an den griechischen Rhomos dem Romulus hinzugefügt hatten, gleichfalls nach griechischen Vorbildern ihre Sage erweiterten und vertieften. Mehrere griechische Sagen berichten von der wunderbaren Errettung eines ausgesetzten Kindes durch ein säugendes Tier, besonders solcher Kinder, die aus der Verbindung einer Königstochter mit einem Gotte hervorgegangen waren. Überhaupt ist die Aussetzung und wunderbare Rettung von Kindern ein uraltes und verbreitetes Sagenmotiv, das für uns zum erstenmal am Anfang des III. Jahrtausends in der Kindheitsgeschichte Sargons erscheint. So wurden auch die römischen Zwillinge ausgesetzt, zumal da sie aus einem außerehelichen Verhältnis stammten, mußten aber selbstverständlich durch ein Wunder gerettet werden. Dieses Wunder besorgte eine Wölfin, die sie säugte. Die kurulischen Ädilen des Jahres 296 aus dem Geschlecht der Ogulnier haben beim Lupercal, einer Höhle am Südwestabhang des Palatins, wohin man diese wunderbare Aufzucht verlegte, ein Bildnis der die Zwillinge säugenden Wölfin geweiht. Eine solche Bronzegruppe ist erhalten und wird im Konservatorenpalast zu Rom aufbewahrt: eine archaische Wölfin, die ein griechischer oder ein aus griechischer Schule hervorgegangener etruskischer Künstler um 500 geschaffen haben muß, und unter ihr gelagert zwei Knaben, deren Kunstcharakter auf viel spätere Zeit weist. Diese altertümliche Wölfin darf aber nicht, wie es meist geschieht, als Beweis dafür angesehen werden, daß die Römer schon um 500 die Sage von der ihre Stadtgründer säugenden Wölfin ausgebildet hätten; denn diese Wölfin kann sehr wohl aus einer etruskischen Stadt stammen, wo sie als Wappen-

tier aufgestellt war, und es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die zwei Ogulnier sie im J. 296 nach Rom führen und die Zwillinge unter ihr anbringen ließen. Schon vor 300 prägten die Römer in Campanien Münzen mit dem Bilde der Wölfin und der Zwillinge nebst der Beischrift Romano, was sich am leichtesten erklärt, wenn damals diese Sagenform erst aufgekommen war. Dem Geschmack des I. Jahrh. aber widerstrebte es, die Stadtgründer durch ein Tier aufziehen zu lassen, und man faßte jetzt das doppeldeutige Lupa im Sinne von meretrix (Buhldirne) und gab ihr den Namen der aus einer in der Königszeit spielenden Sage bekannten meretrix Acca Larentia, die man dem Hirten Faustulus, der die ausgesetzten Zwillinge aufgefunden hatte, nunmehr zugesellte. Der Dichter Ennius hat am Anfang des II. Jahrh. zu den von der Wölfin aufgezogenen Zwillingen noch den König von Alba Longa Amulius hinzugefügt, der zweifellos bereits bei ihm die Aussetzung der Zwillinge und die Bestrafung ihrer pflichtvergessenen Mutter anordnete. Wahrscheinlich jedoch hat schon ein Menschenalter vorher Naevius, von dem die Annalen des Ennius weithin abhingen, in demselben Sinne gedichtet und ist wohl auch hierin irgendeiner griechischen Anregung gefolgt, da schon Alkimos, wie wir gesehen haben, gegen Ende des IV. Jahrh. eine Alba als Personifikation der gleichnamigen Stadt in die Gründungssage eingeflochten hatte. Den Numitor als Bruder des Amulius und Großvater der Zwillinge scheint der älteste Geschichtsschreiber Roms Fabius Pictor zur Zeit des Naevius hinzugedichtet zu haben.

Der Grund, warum im IV. Jahrh. plötzlich Alba Longa und im III. ein König dieser Stadt innerhalb der Gründungssage auftaucht, ist vielleicht darin zu suchen, daß die Römer sich verpflichtet fühlten, der alten Hauptstadt Latiums ihr Altersvorrecht nicht nur nicht zu schmälern, sondern durch ihre Einbeziehung in die römische Gründungssage dieser selbst höhere Weihe zu verleihen. Im III. Jahrh. wurde diese Einbeziehung ein willkommenes Mittel, den großen zeitlichen Zwischenraum zwischen Aeneas und der Gründung Roms, dessen sich wenigstens die Griechen allmählich bewußt wurden, auszugleichen. Der trojanische Krieg und damit Aeneas mit seinen unmittelbaren Nachkommen fielen ins XII. Jahrh., die Gründung Roms setzte Timaios ins Jahr 814/13, ohne sich darüber Gedanken zu machen, daß dann die Zwillinge nicht Söhne des Aeneas sein konnten, Ennius etwas früher (rund 700 Jahre vor seiner Zeit), Fabius Pictor etwas später (748/47) und ihm folgend die jüngeren Geschichtsschreiber um die Mitte des VIII. Jahrh. Nichts war bequemer, als diese Zwischenzeit von 400 Jahren mit einer beliebig langen Reihe von Königen der Stadt Alba longa auszufüllen, die tatsächlich viel älter war als Rom, angeblich von Askanios gegründet, aber vom dritten König Roms Tullus Hostilius so gründlich zerstört, daß sie nie wieder aufgebaut wurde. Ungefähr gleichzeitig mit Alba trat noch eine andere Stadt Latiums in den Gesichtskreis dieser Sagendichtung: Lavinium. Sie war seit alters durch die Verehrung der Vesta und der Penaten ausgezeichnet, und da Aeneas die Penaten aus Troja mitgebracht hatte, wie die Münzen der Stadt Aineia schon vor 500 bestätigen, so war natürlich er es, der Lavinium gründete und seine Penaten dort aufstellte. Das berichtete zuerst Timaios bald nach 300 und ihm folgte Lykophron. Es war eine durchaus sinngemäße Erweiterung der Sage, daß eine Lavinia, die ihren Namen von der Stadt

bezog, einerseits Tochter des Latinus wurde, des Beherrschers von Latium, wo Lavinium lag, andererseits Gattin des Aeneas, der Lavinium gegründet hatte. Aus dieser Ehe ließen einige den Askanios hervorgehen, den Gründer von Alba longa, und brachten dadurch die Gründungen von Lavinium, Alba und Rom in engen Zusammenhang. Askanios wurde Vater des Silvius, des Ahnherrn der Silvier, der Könige von Alba longa. Geschichtlich ist daran, daß die Könige von Alba dem Geschlecht der Silvier angehörten; denn nur unter dieser Voraussetzung begreift es sich, daß Rea, die Mutter der Zwillinge, die man nunmehr als späten Sprößling ins albanische Königshaus eingliederte, den Übernamen Silvia erhielt. Um aber die alte Überlieferung, nach der Aeneas den Askanios bereits aus Troja mitgenommen hatte, nicht durch die neue Erfindung, er sei ein Sohn des Aeneas und der Lavinia, Lügen zu strafen, hat man nicht ihn, sondern unmittelbar den Silvius zum Sohne des Aeneas und der Lavinia gemacht. Jetzt war alles in bester Ordnung.

Die lange Reihe albanischer Könige, die man zwischen Aeneas und Rea Silvia einschob, gestattete es vornehmen römischen Familien des I. Jahrh., ihre Stammbäume an den einen oder anderen dieser Könige anzuschließen, und der gelehrte Varro, ein älterer Zeitgenosse Ciceros, konnte in einem Werke De familiis Troianis nicht weniger als 50 solcher römischer Familien aufzählen, die durch Vermittlung der albanischen Könige sich der Abstammung von Aeneas rühmten. Zu den albanischen Geschlechtern, die König Tullus Hostilius nach der Zerstörung Albas in Rom ansiedelte, gehörte auch die gens Iulia, die seit dem Ende des III. Jahrh. zu immer höherem Ansehen gelangte. Sie hat aber ihren Ursprung aus dem zerstörten Alba zu verleugnen gesucht und ihren Ahnherrn Iulus zu einem Sohn oder Enkel des Aeneas gemacht, der sich mit Silvius, dem Ahnherrn der albanischen Könige, sogar verfeindete, indem er ihm die Herrschaft über Alba streitig machte; und niemals wird Iulus als Stammvater der albanischen Könige genannt. Der Ehrgeiz dieser gens, die in der 2. Hälfte des II. Jahrh. das Bild des Aeneas auf ihre Münzen setzte, ruhte nicht eher, als bis sie ihren Stammvater Iulus zum erstgeborenen Sohne des Aeneas gemacht hatte. Zu diesem Zwecke mußte er mit Askanios gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung und Umnennung erleichterte Vergil oder sein Gewährsmann durch die Erfindung, daß Askanios in der Heimat bereits den ähnlichen Namen Ilus getragen habe.

Damit ist der Kreis der Sagengestalten, die an der Gründung Roms unmittelbar oder mittelbar beteiligt wurden, abgeschlossen. Nur ein kleiner Ausschnitt aus dem unübersichtlichen Gewirr der zahllosen, voneinander abweichenden und einander widersprechenden Überlieferungen konnte geboten werden. Man muß sich erst einen Weg bahnen durch wild wucherndes Gestrüpp und findet nur schwer in dem Trümmerhaufen regelloser Zeugnisse die Werkstücke, aus denen sich ein Notbau wiederherstellen läßt. Dennoch ist der Versuch, das allmähliche Wachstum der Sage, an dem Hunderte gelehrter Griechen und Römer mitgewirkt hatten, dieser Mühe wert. Handelt es sich doch darum, den Vorstellungen des frühen Altertums von der Entstehung einer Stadt nachzutasten, die sich innerhalb eines halben Jahrtausends aus bescheidensten Anfängen zur Beherrscherin der ganzen damals bekannten Welt emporgeschwungen und dieser Welt ihre Sprache aufgezwungen hat.

DIE STERNKUNDE UNSERER VORFAHREN

Von J. Hopmann

Die Pflege der deutschen Vorgeschichte gehört zu den vornehmlichsten Kulturaufgaben unserer völkischen Zeit. Sie hat — wie ja allbekannt — in Schulen jeglicher Art, von der Volksschule bis zur Universität, und in allen Lagern und Kursen der NSDAP Eingang gefunden. Ganze Berge von ungünstigen Vorurteilen der Vergangenheit sind abzutragen. Vielleicht wird auch im Leserkreis dieser Zeitschrift der eine oder andere hier sein Wissen erweitern müssen. Die bärenfelligen Germanen in Caesars Bellum Gallicum dürften schon seit Jahren im Unterricht ihre Richtigstellung erfahren haben, desgleichen etwa sein Jägerlatein von der Elchjagd. Auch auf dem Gebiete der germanischen Sternkunde ist so manches schiefe Urteil zu berichtigen. Dies zeigt sich z. B. in Ginzels Handbuch der Chronologie. In seinem dritten, 1914 erschienenen Teile wird den Kelten und Germanen ob ihres geringen Kulturstandes schlechthin die Fähigkeit abgesprochen, sich durch geeignete Beobachtungen Kenntnisse der Jahreslänge u. a. zu verschaffen, selbst das Julfest sei christliche Einfuhrware. Dabei war Ginzel seinerzeit unbedingt die erste Autorität auf dem Gebiete der astronomischen Zeitrechnung. Aber er hat auf jeden Fall der doch schon weit entwickelten deutschen Vorgeschichtswissenschaft keine Beachtung geschenkt. Für die Wertung unserer Vorfahren sollten nach Möglichkeit nicht nur die Grabungsfunde, so herrlich sie oft sind, maßgebend sein. Welche Bedeutung haben die Gestirne bei allen Völkern mit hoher und niedriger Kultur stets gehabt! Frühzeitig zeigen die Griechen eingehende astronomische Kenntnisse. Und da sollten unsere Vorfahren, rassisch mit den Hellenen aufs engste verwandt, sich nicht um den Sternhimmel gekümmert haben?

Auch in der sonst so vorzüglichen „Geschichte der Sternkunde" von E. Zinner (1931) kommen die vor- und frühgeschichtlichen Germanen noch wenig gut weg. Der Verfasser spricht vornehmlich von der 'Zeit der Aneignung fremden Wissens'. Wohl weist Zinner, im Ergebnis voll im Sinne unserer Rassenlehre, für das Spätmittelalter und die Neuzeit nach, daß all unser astronomisches Wissen ganz überwiegend auf Leistungen germanischer Menschen zurückgeht (Kopernikus, Tycho, Kepler, Newton, Bessel, Gauß usw.), so daß bei ihm die neuere Entwicklung unseres Fachs völlig in den Abschnitt 'Sternkunde der Germanen' gereiht wurde.

Demgegenüber hat sich das Bild von der vorchristlich-germanischen Himmelskunde im letzten Jahre ganz wesentlich geändert, worüber dieser Aufsatz berichten soll. Unterscheiden wollen wir die frühgeschichtliche und die vorgeschichtliche Zeit. Dabei sollen unter der einen die Jahrhunderte verstanden werden, über deren Zustände wir irgendwie aus dem alten Schrifttum etwas erfahren, während die vorgeschichtliche Zeit uns durch Grabungsfunde usw. erschlossen wird. Natürlich ist eine scharfe Grenzziehung nicht immer möglich, auch nicht nötig.

Für die Frühgeschichte haben wir seit Ende 1934 in O. S. Reuter, Germanische Himmelskunde[1]) ein ganz hervorragendes Werk, das die Vorarbeiten von J. Grimm,

1) Verlag Lehmann, München.

Ginzel usw. gewaltig erweitert hat und wohl für längere Zeit maßgebend bleiben wird. Ich möchte das 800 Seiten starke Buch hier nicht eingehend würdigen, zumal ich dies schon an zwei anderen Stellen getan habe.[1]) Nur einige kurze Hinweise seien gegeben.

Der Verfasser, Telegraphenbeamter i. R., hat bei Kossinna und Neckel eine gute vorgeschichtliche und germanistische Ausbildung erhalten, für die auch sein Buch Zeugnis gibt. Es ist nicht immer leicht zu lesen, gerade ob seiner Gründlichkeit. Die Fülle des gebrachten Materials konnte ich im letzten Semester in zwölf Vorlesungsstunden nur andeuten, nicht erschöpfen. Bemerkt sei ferner, daß Reuter sich durch Eigenarbeit soweit in die Astronomie hineingefunden hat, daß ihm hier keine Fehler nachzuweisen sind — in erfreulichem Gegensatz zu anderen Untersuchungen, die himmelskundliche Dinge der Vorgeschichte behandeln. Einige wenige Fragen Reuters seien wenigstens genannt.

Die 8- (später 16- und 32-) Teilung des Horizontes, aber auch des Tages. Die genaue Kenntnis des Himmelspols (nicht nur des Polarsterns!). Geographische Breitenbestimmungen bei Leifs Vinland-(Amerika-)Fahrt. Die frühzeitige Kenntnis der Jahreslänge (Prokop), des 18,6jährigen Mondknotenumlaufs (Hyperboräersage aus der Zeit des Pytheas von Massilia, 330 v. Chr.). Das Julfest wird zur Zeit des ersten Vollmondes nach der Wintersonnenwende gefeiert (Upsala-Schaltregel). Die 8jährigen Hochfeste von Upsala und Lethra (Dänemark) zeigen, daß die Nordgermanen ebenfalls die in der griechischen Oktaëteris bzw. Olympiadenrechnung steckende Beziehung kannten: 99 synodische Monate sind fast genau gleich acht Sonnenjahren.

Systematisch wurde von Reuter das ganze in Frage kommende Schrifttum untersucht, Griechen und Römer, das deutsche, englische, skandinavische Mittelalter, insbesondere die isländischen Quellen. Wenn Reuter heute, d. h. nach rund 1000 Jahren, die Spuren der vorchristlichen germanischen Himmelskunde aufdeckt, so kann man es verstehen, daß er mehrfach den Ausdruck 'Zerstörung' gebraucht, so hart er zuweilen auch klingen mag. Es 'zerstörte' z. B. die von der Kirche notwendigerweise eingeführte julianische Kalenderrechnung die frühere Achtjahrschaltung. Dabei kümmerte sich die Kirche in Wahrheit mit der Osterregel nicht um die tatsächlichen Himmelsverhältnisse, im Gegensatz zu den Germanen, denen diese maßgebend waren. In verschiedener Art mußte es bei der Einführung des Christentums zu Schwierigkeiten kommen, auf die man bisher nicht geachtet hatte. So führte die Kirche auch die Teilung des Tages in je zwölf Tag- und zwölf Nachtstunden ein, die im Mittelmeerbereiche (!) im Laufe des Jahres nur wenig an Länge schwankten. Anders bei uns oder gar in Island mit den so ungleich langen Tagen und Nächten. Ferner zeigt Reuter — Jakob Grimm folgend —, daß den Germanen der Norden und die Richtungen zu den Aufgangspunkten der Sonnenwenden heilig waren, daß aber im Osten die Unholde wohnten. Die Kirche verdammte den Norden und die Wendepunkte (noch auf dem Tridentiner Konzil, also nach bald 1000 Jahren) und forderte den Osten als Gebetsrichtung.

---

1) Vierteljahrsschrift der Astronom. Gesellsch. 1935, H. 1; Mannus 1935, H. 1.

Die Folgen mag der Leser sich selbst ausmalen. Auch zum Streit um Karl den Großen bringt Reuter einige Beiträge. Die Einführung deutscher Bezeichnungen für die Monate und Windrichtungen kann nur sehr bedingt oder besser gar nicht Karls 'germanischem Bewußtsein' zugute gerechnet werden. Wie das Beispiel der Angelsachsen zeigt, hatten die Germanen schon längst ihre Monatsnamen, natürlich in ihrer Jahreszählung. Karl sorgte nur für deutsche Namen im kirchlichen, nichtgermanischen, julianischen Kalender. Ähnlich waren die Windnamen nur Verdeutschungen der sechsteiligen römischen Windrose. Karls Vorschläge drangen aber nicht durch. Es siegte die germanische Achtteilung bis auf den heutigen Tag.

Ich hoffe, daß diese kurzen Andeutungen für manchen Leser Anlaß sein mögen, sich näher mit Reuters glänzender Darstellung der frühgeschichtlichen Himmelskunde unserer Vorfahren abzugeben. Wir aber wollen nun zur vorgeschichtlichen Zeit übergehen.

Hier stehen wir erst am Anfang der Forschung, von Monat zu Monat erweitert sich das Bild. Eine zusammenfassende Darstellung — ähnlich der Reuters — wird aber erst in 2—3 Jahren möglich sein. So soll auch in folgendem nur das Grundsätzliche gesagt und durch Beispiele belegt werden.

Der ungefähr gleichmäßige Wechsel der Jahreszeiten mußte in Mitteleuropa schon den Altsteinzeitmenschen, der den nordwärts weichenden skandinavischen Gletschern folgte, selbstverständlich bekannt gewesen sein, desgleichen die Änderung in der Länge der Tage, etwa gleichlaufend mit dem Wärmewechsel. Bald nach dem ersten Seßhaftwerden, dem Beginne des Feldbaus, allerspätestens also 4000 v. Chr. mußte der Mensch bemerkt haben, daß die Lebensspenderin, die irgendwie verehrte Sonne, im Sommer in einer ganz anderen Richtung auf- und untergeht als im Winter. Der Unterschied beträgt ja fast 90°, was die naturfremden Großstädter leider heute großenteils nicht mehr wissen. Leicht konnte der Steinmensch sich von seiner Wohnstätte aus irgendwie an Bäumen, Bergspitzen usw. die jährlichen äußersten Auf- und Untergangspunkte merken. Von da bis zum Festlegen der Richtung durch Pfähle, Steinsetzungen und dergleichen ist es nur ein kleiner Schritt. Die Völkerkunde zeigt uns, daß dies noch heute fast alle Naturvölker tun, Eskimos, Indianer, Malaien usw. Daß diese Tage zu Kultfesten wurden, ist doch wieder nur selbstverständlich, und ebenso ist es nicht schwierig, sich vorzustellen, daß auch die Steinmarken irgendeine kultische Bedeutung bekamen, etwa Grabstellen großer Männer wurden. Die Sonnenwendtage haben sich — als Weihnachts- und Johannesfest — bis heute gehalten, was nicht weiter belegt zu werden braucht.

Wieder in seiner Naturverbundenheit muß unbedingt auch der Steinzeitmensch die Mitte der nächtlichen Kreisung der Sterne, den Nordpol des Himmels erkannt haben. Wie Reuter belegt, ist der Norden heilige Richtung nicht nur bei den Germanen, sondern bei allen arischen Völkern, Indern, Persern, Griechen usw. Norden liegt auch in der Mitte zwischen den Sonnenauf- und Untergängen. Früh war gleichfalls der Osten erkannt, sei es als Senkrechte zur Nordsüd-Richtung, sei es als Mitte zwischen den Sonnenwenden. So liegt schon der Aurignacmensch

mit dem Gesicht nach Osten bestattet, und die Längsachsen der Großsteingräber Norddeutschlands sind im Mittel genau West-Ost gerichtet. Da — mindestens in Norddeutschland — die Sonnenwendpunkte sehr nahe unter 45° zwischen Norden und Osten usw. liegen, kommen wir zur Achtteilung des Horizontes schon in der Steinzeit, die sich in der Bronzezeit in die 16- und 32-Teilung entwickelt und sich in den prächtigen Sonnenscheiben von Trundholm und Aurich und in vielen anderen Kunstwerken zeigt — und die als Kompaßrose in der Seefahrt, im Wetterdienst des Heeres und der Luftfahrt bis heute lebt.

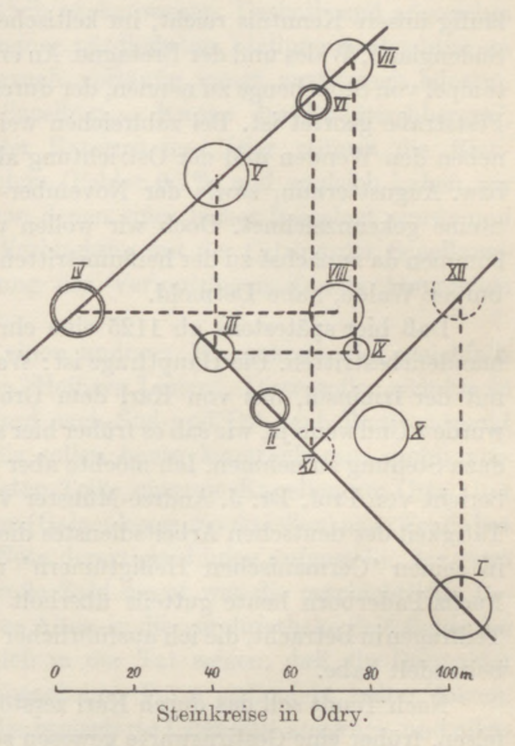
Die Sonnenwenden bedingen eine Zweiteilung des Jahres (22. Juni, 21. Dezember), das Erkennen des Ostens eine Vierteilung (21. März, 23. September), also Zeitabschnitte von rund 91 Tagen.[1]) (Auf die Ungleichförmigkeit der Abschnitte infolge der elliptischen Bewegung der Erde um die Sonne und den in Jahrtausenden erfolgenden Änderungen hiervon gehe ich hier nicht ein.) Es lassen sich nun noch Spuren einer Achtteilung des Jahres angeben. Terminmäßig müßte dies der 8. Mai, 8. August, 6. November und 6. Februar im heutigen gregorianischen Kalender etwa sein bzw. in früheren Zeiten etwa 45—46 Tage vor und nach den Solstitien usw. Nun wissen wir, daß bei der Missionierung die Kirche den bekannten Weisungen Papst Gregors I. folgend, nicht nur die alten Kultstätten gerne in christliche wandelte, sondern auch die Feste. Weihnachten ist ja ein typisches Beispiel dafür (Wintersonnenwende im Mithraskult bzw. Fest des Sol Invictus). Die Fehler des julianischen Kalenders , die allmählich auf zehn Tage stiegen, örtliche Verschiedenheiten u. a. bedingen, daß die kirchlichen Merktage nicht genau auf obige Daten fallen. Am 2. Februar haben wir Maria Lichtmeß, also ein Feuerfest, das nicht nur in Skandinavien, sondern auch bei uns auf den Volksbrauch von tiefem Einfluß war (u. a. Gesindewechsel). Ähnliches gilt vom 10. November, dem Martinsfest, wo am ganzen Niederrhein die Kinderfackelzüge zu Ehren des fränkischen Nationalheiligen stattfinden. Auch hier der Stichtag für Kündigungen. Ferner begann früher das Kirchenjahr nicht mit vier Adventswochen, sondern bereits auf Martini, wie es heute noch in der Erzdiözese Mailand der Fall ist. Allerorten haben wir uralte Bräuche zum Beginn des Mai. Der 10. August ist Laurentiustag, wobei zu beachten ist, daß die nachpfingstliche Zeit des Kirchenjahres im Mittelalter nicht in der heute üblichen Art mit Numerierung der Sonntage gerechnet wurde, sondern Abschnitte hatte: nach Johannis, nach Laurentius, nach Michael.

Jetzt erst können wir im engeren Sinne an die vorgeschichtliche Astronomie herangehen. Lassen sich obige Entwicklungen durch Bodenfunde bestätigen? Wir können heute mit aller Bestimmtheit sagen 'ja'. Gewiß ist noch vieles zu klären, ist in ernster Arbeit zahlreichen Vermutungen nachzugehen, im ganzen haben wir aber schon so viele Nachweise zusammen, daß sich ein anschauliches Bild zeichnen läßt. Am eindeutigsten liegen die Verhältnisse bei den Steinringen von Odry, die 1914 der Regierungsoberlandmesser Stephan genau vermessen hat, und die

---

1) Selbstverständlich konnte der Arier der späteren Steinzeit über 100 hinauszählen, wie uns die vergleichende Sprachwissenschaft lehrt.

1934 von dem Observator der Potsdamer Sternwarte, Dr. Rolf Müller, und anschließend von mir untersucht wurden. Bei Odry handelt es sich um zehn gut und zwei nur sehr mangelhaft erhaltene Steinringe, die in der Tucheler Heide unweit Konitz im Polnischen Korridor liegen. Unsere Figur gibt einen Lageplan. Die Ringe haben 15—55 m Durchmesser, zumeist noch einen Mittelstein und bestehen im übrigen aus vielen Zentnern schweren Steinblöcken. Diese liegen erstaunlich genau auf Kreisen und haben von einander höchst regelmäßige Abstände. Die Zahl der Steine schwankt zwischen 14 und etwa 49. Ich will hier nicht auf die von mir bestätigte Vermutung Stephans weiter eingehen, wie sich in den Durchmessern der Ringe ein germanisches Längenmaß ausdrückt. Drei Ringe enthalten auch wohl erst später eingefügte und noch nicht näher untersuchte Gräber. Die übrigen sind leer. Ferner finden sich verstreut zwischen den Ringen etwa 20 Grabhügel, die aller Wahrscheinlichkeit nach jünger sind als die Steinsetzungen. Soweit sie untersucht wurden, stammen sie aus der Zeit um Christi Geburt. Die Sitte, an alten Kultstätten bzw. Gräbern Nachbestattungen zu machen, finden wir in der Vorgeschichte allerorts, und der Brauch, weltliche und geistliche Fürsten immer wieder in jahrhundertealten Kirchen beizusetzen, ist ja schließlich auch nichts anderes. Nun hat schon Stephan und vor ihm der große englische Astrophysiker Lockyer darauf hingewiesen,



Steinkreise in Odry.

daß die Linien *IV/VII (A)* und *III/I (B)* zum Sonnenaufgang bei der Sommer- und Winterwende gerichtet sind. Rolf Müller konnte dies in eingehender Rechnung und Messung nur bestätigen. Man kann ja nun zwischen den Ringmitten allerlei Verbindungslinien ziehen, und so könnte gewiß durch Zufall die eine oder andere auch in die gewählte Richtung fallen. Hier hilft nun eine immerhin nicht einfache und darum hier fortgelassene Wahrscheinlichkeitsrechnung. Sie zeigt, daß man etwa 1000 : 1 wetten kann. Diese eigenartige Anordnung der Ringe ist nicht Zufall, sondern man hat seinerzeit acht von den zwölf Ringen bewußt zu den Sonnenwendaufgängen 'geortet', wie der heute übliche Ausdruck dafür lautet. Die mittlere Abweichung der Linien *A* und *B* von dem wahren Wert der Aufgangsrichtungen beträgt dabei nach meiner Rechnung weniger als 1°. (Vgl. hierzu und zum folgenden den Aufsatz von Rolf Müller, Mannus 1934, S. 289 sowie meinen eigenen, der demnächst dort ebenfalls erscheinen wird.) Aber auch die Nordsüd- und Ostwest-Richtungen sind in Odry erstaunlich genau durch sechs

Verbindungen vertreten (Fig.), so daß das Ergebnis einer entsprechenden Wahrscheinlichkeitsrechnung die Ortung noch mehr beweist.

Dabei ist eines klar. Aus den Ostsüd- und Ostwest-Linien läßt sich kein Schluß auf das Alter der Anlage ziehen, aber auch aus den Sonnenwendrichtungen nicht. Wenn sich auch aus astronomischen Gründen die Wenden langsam ändern, so ist dies doch so wenig, daß aus der festgelegten Richtung *A* etwa auch nicht das Jahrtausend der Anlage errechnet werden kann.

Haben wir anderswo ähnliche Anlagen? Ja, und zwar besonders, soweit vorläufig unsere Kenntnis reicht, im keltischen (?) Kulturkreis, d. h. in Schottland, Südengland, Wales und der Bretagne. An erster Stelle ist hier der mächtige Sonnentempel von Stonehenge zu nennen, der durch eine zur Sommerwende gehende große Feststraße geortet ist. Bei zahlreichen weiteren Steinsetzungen ist nach Lockyer neben den Wenden und der Ostrichtung als Vierteilung des Jahres noch der Mai- bzw. Augusttermin, sowie der November- bzw. Februartermin durch besondere Steine gekennzeichnet. Doch wir wollen uns auf Deutschland beschränken und kommen da zunächst zu der heißumstrittenen Deutung der Externsteine im Teutoburger Walde, nahe Detmold.

Daß hier spätestens ab 1125 eine christliche Kultstätte war, wird von niemandem bestritten. Die Hauptfrage ist: War hier das große Heiligtum der Sachsen mit der Irminsul, das von Karl dem Großen in dreitägiger Arbeit 772 zerstört wurde? Und wenn ja, wie sah es früher hier aus? Es ist nicht Sache des Astronomen, dazu Stellung zu nehmen. Ich möchte aber besonders auf den offiziellen Grabungsbericht von Prof. Dr. J. Andree-Münster verweisen, da durch ihn und die riesige Tätigkeit des deutschen Arbeitsdienstes die ältere Darstellung von Wilhelm Teudt in seinen 'Germanischen Heiligtümern' und auch die Gegenschrift von Prof. Fuchs-Paderborn heute gutteils überholt sind. Astronomisch kommen folgende Teilfragen in Betracht, die ich ausführlicher in einem Aufsatz 'Mannus' 1935, Heft 1 behandelt habe.

Nach Teudt soll das durch Karl zerstörte Sacellum, hoch oben im sog. Turmfelsen, früher eine Gestirnswarte gewesen sein. Von ihm aus sollen die Sonnenaufgänge zur Zeit der Sommersonnenwende durch das auffallende kreisrunde Fenster beobachtet worden sein, oder aber auch der Mond zu den alle 19 Jahre stattfindenden nördlichsten Aufgängen. Wie meine im März 1935 durchgeführte astronomisch-geodätische Nachprüfung ergab, zeigt die heutige Achse des Raumes weder in die eine noch in die andere Richtung. Nun hat Herr Breitholz, ein Mitarbeiter von Prof. Andree, auf folgendes hingewiesen: Alle Linien und Flächen des Sacellums, klein und groß, stehen schief, nie rechtwinklig zueinander, woraus sich die Hypothese ergibt, in der vorchristlichen Zeit war der Raum kleiner, gut rechtwinklig und anders orientiert als heute. Bei der Einrichtung als christliche Kultstätte, lange Zeit nach der Zerstörung, entstand die heutige Form durch keilförmiges Behauen der verschiedenen Flächen. Durch zeichnerische Wiederherstellung der rechten Winkel usw. konnte Breitholz die alte Form hypothetisch ermitteln, insbesondere ihre Achse festlegen. Diese zeigt aber nach meinen Messungen erstaunlich genau zur Sommersonnenwende (auf 5 m ein Fehler von 1 cm). Die

Richtigkeit der Rekonstruktion vorausgesetzt heißt dies: Um das Sacellum als Kapelle zu benutzen, hat man es so geändert, daß seine Achse aus der als heidnisch verbotenen Richtung durch Behauen um fast 10° herausgedreht wurde.

Neben dieser Raumortung soll es nach Teudt bei den Externsteinen noch Fernortungen gegeben haben. Einmal soll das nördliche Mondextrem durch die Richtung zum steinernen Stumpf der Fissenknicker Mühle festgelegt worden sein. Die geodätische Nachprüfung ergab zwar, daß diese Ortung vorzüglich stimmt. Leider war es aber bis heute noch nicht möglich, Teile der Mühle oder Stellen in ihrer nächsten Umgebung als vorchristlich nachzuweisen. Deshalb und angesichts der großen Seltenheit, den Mond in seiner nördlichsten Stellung beobachten zu können, wird man diesem Ortungsversuch vorläufig kaum zustimmen können. Anders ist es mit der Fernortung 'Sacellum — Kuppe des Steintischberges', ebenfalls etwa 7 km nordostwärts der Externsteine. Hier stimmt die Richtung zur Sommersonnenwende sehr schön (Fehler 0,7°), und zugleich haben wir dort in auffälliger Weise Grabhügel, von denen einer bisher freigelegt wurde und auf das Ende der Steinzeit weist. In Verbindung mit der Ortung der Sacellumsachse kann hier von einer Bestätigung der Vermutungen Teudts gesprochen werden.

Diese Fernortung führt uns auf einen anderen Fragenkreis, der gleichfalls auf Teudt zurückgeht. Ich meine seine 'Heiligen Linien'. Diese sollen sich bis zu 50, ja 100 km Länge geradlinig von Nord nach Süd und Ost nach West erstreckt haben, etwa als Feuersignalstellen. Sie sollen heute kenntlich sein durch vorgeschichtliche Anlagen (nur zum kleinsten Teil), einsame Kapellen am Orte alter heidnischer Kultstellen, verrufenen Orten (Galgenberge, Spukstellen) usw. Teudt hat selbst für die Detmolder Gegend ein Netz derartiger Linien aufgestellt, das etwa 40 derartige Orte enthält. Für eine große Zahl dieser war die geschichtliche Begründung, daß es sich wirklich um etwas Altes, in die vorchristliche Zeit Gehendes handle, doch sehr fraglich. Es läßt sich in der Tat zeigen, daß die Detmolder 'Heiligen Linien' in der vorläufig angegebenen Form sich nicht halten lassen. Teudt hat aber mit diesen Hinweisen die begeisterte Laienwelt angeregt, und allerorten in Deutschland entstanden solche und ähnliche Liniennetze — auf dem Papier. Wer, wie ich, ein gut Teil von ihnen kennengelernt hat, ist nicht erstaunt, daß diese Versuche fast allgemein in der Fachwelt keine Anerkennung gefunden haben. Es genügt eben nicht, Orte mit Namen wie Teufelskuppe, Heidenberg, Leuchtburg zur Linienziehung heranzuziehen, wenn sonst über sie nichts Vorchristliches bekannt ist. Auch müssen die fraglichen Stellen wechselseitig sichtbar sein. Es darf nicht, wie es zuweilen geschehen, zwischen ihnen ein ganzer Höhenzug den Blick versperren. — Aber auch nach der astronomisch-meßtechnischen Seite hin hat man es sich stets zu leicht gemacht. Bei den großen Entfernungen spielt die Kugelgestalt der Erde schon in verschiedener Art eine Rolle. Winkelmessungen auf Karten genügen bei weitem nicht, und auch sorgfältige Verwendung des Kompasses ist aus vielerlei Gründen keine Sicherung gegen grobe Irrtümer. Zu guter Letzt ist dann in vorsichtiger mathematischer Kritik noch zu prüfen, wieweit das ganze aufgestellte System jenseits des Zufalls liegt. Die Gefahr, bei Ortungs-

untersuchungen in Zahlen- und Linienspielerei zu verfallen, kann nicht ernst genug betont werden.

Als ein Beispiel hierfür seien die 'Heiligen Linien in Ostfriesland' besprochen. 1930 hatte, dem Beispiel Teudts folgend, Dr. H. Röhrig etwa 70 Kirchen, Grabhügel usw. durch Nordsüd- und Ostwestlinien verbunden. Es läßt sich nun mathematisch zeigen, daß *fast* alle diese (innerhalb der tatsächlichen Ortungsgenauigkeit) entstehen könnten, wenn die Punkte in Wahrheit völlig regellos, ohne jede Absicht, verteilt liegen. Weiter fehlte bei der großen Mehrzahl der Kirchen der Nachweis, daß sie wirklich auf vorchristliche Anlagen zurückführbar sind. Es genügt eben nicht, die Geschichte einer Kirche bis 1200 zurückzuverfolgen, wenn dort die Einführung des neuen Glaubens um 700 geschah. Es klafft ein halbes Jahrtausend! Andere Orte Röhrigs mußten ausfallen, da sie nach Ausweis geologischer Bohrungen früher vom Meere bedeckt, erst später sich mit dem Festlande vereinigten.

Immerhin — eine Nordsüdlinie Röhrigs blieb eindrucksvoll. Sie enthielt mit dem 'Plytenberg' und dem 'Upstalsboom' zwei eindeutig vorgeschichtliche Großgrabhügel, und auch andere Stellen, wie die Kirchen von Resterhafe und Steenfelde, blieben beachtlich. Nach Röhrig sollen von Upstalsboom auch die vier Sonnenwendlinien ausgehen, allerdings mit stark falscher Orientierung. Strenge Nachrechnung zeigte, daß hier Röhrig sich zu Ungunsten der alten Friesen vertan hatte. Immer wieder erlebte ich es, wie erstmalig hier: Nachprüfung von Ortungen, die Liebhaber vermutet haben, liefert entweder ihre klare Widerlegung, oder aber: Sie ist in Wahrheit noch besser, als die groben Kompaßpeilungen, Winkelmessungen auf Karten usw. geben. Also mußte auch in Friesland Ortung ernsthaft zu vermuten sein. In langer Arbeit kam schließlich folgendes Ergebnis:

Die sieben ganz großen bronzezeitlichen Hügel dieses in sich so abgeschlossenen Landes bilden ein zusammenhängendes System, bei dem Nordsüd-, Ostwest- und Sonnwendortungen vorliegen. Dabei spricht die Wahrscheinlichkeitsrechnung in erdrückendem Maße für die Ortungslehre. Fünf weitere Stellen Röhrigs lassen sich astronomisch wie geschichtlich allfalls zufügen, alles weitere ist wissenschaftlich nicht mehr zu vertreten, überschreitet schnell die Grenze des spielerischen Linienziehens. Wohl gehört noch ein achter Hügel im untergegangenen Gebiet des Dollart in das System. Wegen der Einzelheiten muß ich auf einen bald erscheinenden Mannusaufsatz verweisen. In ihm hoffe ich vor allem auch, eine Methode entwickelt zu haben, wie solchen Ortungsvermutungen nachzugehen ist. Die zahlreichen Netze, die für alle möglichen Gebiete Deutschlands aufgestellt wurden, entsprechen vor allem nur selten den historischen Forderungen, von der unzulänglich mathematisch-astronomischen Prüfung ganz abgesehen. Erfreulicherweise ist diese in einigen Fällen jetzt unter sachkundiger Hand im Gange, so daß wir in zwei, drei Jahren hier hoffentlich wesentlich weiter sein werden.

Eine dieser noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen sei wenigstens angedeutet. Die engere und weitere Umgebung von Halle ist besonders reich an vorgeschichtlichen Funden. Vor allem handelt es sich um Grabhügel der sog.

Schnurkeramiker. Die Vorgeschichte setzt sie in die Zeit um 2500 v. Chr. oder früher und betrachtet zumeist dieses Volk als einen der zwei Stämme, aus denen sich das Germanentum, ja das Indogermanentum entwickelt hat. Ausgrabungen von Agde brachten in und bei den Grabhügeln Gefäße zutage, die Sonnenzeichen, Hakenkreuze und dergleichen als Spuren eines Sonnenkultes tragen. Ferner haben die Schnurkeramiker riesige Steinblöcke ähnlich den keltischen Menhirs gesetzt, wie zum Beispiel die 7 m hohe 'Steinerne Jungfrau' bei Dölau. Auch hier waren — so hatte es ganz den Anschein und unsere Vermessungen und Rechnungen haben dies geklärt — für die Anlagen der Steine und Gräber die Sonnenwendrichtungen maßgebend. Das ganze hat darum auch eine weitreichende Bedeutung, weil die Schnurkeramiker höchst wahrscheinlich auch das Stammvolk der Homerischen Griechen waren.

Soweit war nur von Sonnenbeobachtungen die Rede. Der Mond hat zu unregelmäßige Bewegungen, als daß wir auf ihn bezogene Ortungen nachweisen könnten, ebenso die Planeten. Anders ist es mit den Fixsternen. Da aber hier äußerst verwickelte Verhältnisse vorliegen, und die bei Odry und dem Gutshof Gierke im Teutoburger Walde vermuteten Ortungen heute noch nicht genügend geklärt sind, möchte ich hierauf erst einmal später eingehen.

Was läßt sich nunmehr zusammenfassend von der Himmelskunde unserer Vorfahren sagen? Von der Altsteinzeit an (Aurignac) über die Jahrtausende weg zu den Männern der Großsteingräber (etwa in der Lüneburger Heide) und zu den Schnurkeramikern spielte bei der Bestattung die Richtlage nach der Sonne eine große Rolle. Das hatte gewiß kultisch-religiöse Bedeutung, mußte aber auch unbedingt schon zur nahe richtigen Erkenntnis der Länge des Jahres und der Jahreszeiten geführt haben. Ähnliches gilt von den sicher germanischen Völkern in Friesland und Westpreußen (Odry), die nun auch auf die Nord- und Ostrichtung achteten, und den alten Bewohnern des heutigen Landes Lippe (Externsteine). Bei der Neuheit solcher Untersuchungen kann es nicht wundern, daß heute die Frage nach den germanischen *Stern*beobachtungen noch ungeklärt ist. Doch ist in Kürze hier eine Entscheidung zu erwarten.

Dies ganze Bild findet seine unmittelbar anschließende Fortsetzung in dem Meisterwerke O. S. Reuters. Nochmals Einzelheiten zu nennen ist überflüssig. Hingewiesen sei aber noch auf den Isländer Oddi Helgason, der, wie Reuter gezeigt hat, um 1100 unabhängig von deutschen und anderen Klöstern eine Beobachtungsgenauigkeit erreichte, die erst im XV. Jahrh. wieder gewonnen wurde.

Da nach dem Erwachen der Wissenschaft von den Sternen am Ende des Mittelalters ihr Ausbau bis zur Gegenwart vornehmlich durch große Männer germanischen Blutes geschah, so haben wir eine gerade Linie gleicher Geisteshaltung unserer Rasse durch die Jahrtausende, und damit wieder einen Beweis für die Richtigkeit einer der Grundlehren des heutigen Deutschland.

DER DEUTSCHE MENSCH IM FICHTISCHEN SINNE[1])

Von Heinrich Scholz

Das entscheidende Kennzeichen des gegenwärtigen Zeitalters ist für uns Deutsche der Wille zu einer Neugestaltung des deutschen Menschen. Hinter diesem Willen steht ein Gefühl. Ein neues Gefühl von deutscher Art. Dieses Gefühl ist nicht durch Reflexionen erzeugt worden, sondern es ist unter einem ungeheuren Druck wie eine Explosion entstanden.

Es ist natürlich, daß dieses Gefühl sich bisher ganz wesentlich so entladen hat, wie es entstanden ist: also in schlagwetterartigen Explosionen und nicht in kontemplativen gedanklichen Leistungen. Gleichwohl werden wir wünschen dürfen, daß dieses neue Gefühl nach und nach auch gedanklich gemeistert wird. Wir werden wünschen dürfen, daß es gelingt, den eigentlichen Handlungen aus der Stoßkraft dieses Gefühls die gedankliche Konstruktion des neuen deutschen Menschen zur Seite zu stellen.

Wir können und wollen jetzt nicht direkt an diese schwere Aufgabe herantreten. Aber wir können und wollen eine Vorarbeit leisten. Von einer Kennzeichnung des neuen deutschen Menschen, die diesen Namen verdient, wird in jedem Falle zu verlangen sein, daß sie auf frühere Kennzeichnungen von hinlänglichem Range Bezug nimmt; denn man weiß erst dann genau, was man will oder wie man denkt, und man weiß vor allem erst dann genau, daß man nichts Wesentliches vergessen hat, wenn man seine eigenen Gedanken so formuliert hat, daß man aus dieser Formulierung Urteile ableiten kann über das, was von andern über dasselbe Thema gedacht worden ist. Dazu muß man die anderen kennen. In jedem Falle, folglich auch hier, wo nach dem Wesen des deutschen Menschen gefragt wird.

Die Zahl dieser Kennzeichnungen ist nicht groß, wenn wir uns auf das Wesentliche und Originale beschränken. Und es sind wesentlich aphoristische Sätze, also wesentlich Gelegenheitsäußerungen, auf die wir in diesem Falle zurückzugreifen haben. Die wichtigsten Sätze dieser Art findet man nach meiner Kenntnis einmal bei *Luther*, sodann bei *Leibniz*, in verschiedenen höchst interessanten Entwürfen und Gutachten, die im Gegensatz zu Leibnizens wissenschaftlichen Abhandlungen in einer sehr schönen deutschen Sprache verfaßt sind. Sodann vor allem bei unseren Klassikern. Bei *Lessing* besonders in der Hamburgischen Dramaturgie, bei *Herder* an sehr zerstreuten Stellen, gleichfalls sehr zerstreut und im höchsten Grade lehrreich bei *Goethe*. Bei *Hegel* in seiner Geschichtsphilosophie, bei *Schelling* in einer sehr schönen Rede über das Wesen deutscher Wissenschaft[2]). Diese Rede ist von der klassischen Auffassung des deutschen Menschen ebenso beherrscht,

1) Die Schriftleitung bringt die vorstehenden Ausführungen, die über Fichtes Bild des deutschen Menschen in gründlicher und außerordentlich anregender Weise unterrichten. Sie glaubt allerdings nicht, daß das Problem Fichte damit schon völlig erschöpft sei. Vielmehr ist sie der Meinung, daß sich gerade aus der gegenwärtigen Situation noch mancherlei fruchtbare Perspektiven ergeben, und behält sich vor, gelegentlich noch einmal in einem weiteren Aufsatz auf diese Fragen zurückzukommen.

2) WW I 8, S. 4—18.

wie das edle *Schiller*sche Gedichtfragment aus der Zeit um 1800 über die deutsche Größe.[1]) Im Sinn dieser Rede ist der deutsche Mensch vom Schicksal oder von der Vorsehung bestimmt, alle Stufen der Menschheit, die von einem der übrigen großen Völker repräsentiert werden, allein zu durchlaufen, um am Ende die höchste und reinste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen. *Schelling* hat auch wesentliche Verdienste um die Einordnung des philosophus teutonicus *Jakob Böhme* in die Klasse der merkwürdigen Menschen, die so wenig wie *Hamann* übersehen werden dürfen, wenn man, was wir jetzt *nicht* wollen, zugleich die Menschen bestimmen will, die wesentlich durch ihre Gestalt an der Prägung des deutschen Menschen beteiligt sind. Schließlich wird aus dieser großen Epoche des deutschen Geistes auch *Wilhelm von Humboldt* nicht vergessen werden dürfen, mit seiner wiederkehrenden schönen Aufforderung, dem Begriff der Menschheit in unserer Person einen so großen Inhalt als möglich zu verschaffen und mit seiner noch heute so denkwürdigen Kennzeichnung der deutschen 'Kultur' und 'Bildung', gegenüber der 'Zivilisation' der westlichen Völker. Wenn wir ihn selber reden lassen, so hat er uns hierzu Folgendes zu sagen:

Die *Zivilisation* ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung. Die *Kultur* fügt dieser Veredelung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Wenn wir aber in unserer Sprache *Bildung* sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt.[2])

Es wäre sehr schön und nach meinem Urteil ein edles Geschenk an das deutsche Volk, wenn ein gründlicher Kenner der ganzen Materie diese wesentlichen Stücke einmal sammelte, und nicht nur sammelte, sondern so vorlegte, daß man jeden Text genau nachprüfen kann. Und wenn es irgend möglich wäre, so müßte er auch einen Kommentar zu diesen Texten verfassen. Er müßte sie so durchinterpretieren, daß der genaue Sinn dieser Texte so treu wie möglich zum Vorschein kommt.

Aber keiner der großen Menschen, die bis jetzt genannt worden sind, hat uns wesentlich mehr hinterlassen als Aphorismen zur Kennzeichnung des deutschen Menschen. Dasselbe ist von *Nietzsche* zu sagen, dessen Beobachtungen, unter dem Titel: 'Völker und Vaterländer' in 'Jenseits von Gut und Böse' zwar sehr versteckt, aber um so mehr zu dem Bemerkenswertesten zu rechnen sind, was in aphoristischer Form bisher überhaupt über den deutschen Menschen gesagt worden ist.

Die beiden einzigen ausgezeichneten Fälle, in denen wir auf eine zusammenhängende Kennzeichnung des deutschen Menschen treffen, sind *Kant* und *Fichte*. Ich werde darauf gefaßt sein müssen, daß der Name *Kants* an dieser Stelle zunächst ein gewisses Erstaunen hervorruft; denn es gibt keine Abhandlung von Kant, die sich ausdrücklich auf den deutschen Menschen bezieht. Es wird also nötig sein, daß ich erkläre, in welchem Sinne ich Kant hier nenne. Ich denke an

1) Cottasche Säkular-Ausgabe 2, 386ff.

2) Aus der Einleitung zum Kawi-Werk (= Ges. Schriften, Ausgabe der Berliner Akademie, Bd. VII 1, 1907, S. 30).

den Entdecker des kategorischen Imperativs. Ich denke an die Kritik der praktischen Vernunft. Ich denke an die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, die eine Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft sein soll. In diesen beiden Meisterwerken ist zwar nirgends ausdrücklich vom deutschen Menschen die Rede. Im Gegenteil! Kant redet in diesen Werken vom sittlichen Menschen überhaupt. Er spricht in strengster Allgemeinheit von den Bedingungen, denen ein Mensch genügen muß, damit ihm ein guter Wille zugeschrieben werden kann, und mit diesem guten, pflichterfüllten Willen zugleich die edlen Prädikate der Freiheit und der Persönlichkeit oder des sittlichen Charakters. Man kann noch deutlicher werden und sagen, daß Kant es schroff abgelehnt haben würde, einer nachträglichen nationalen Beschränkung des Menschen, den er uns vorhält, zuzustimmen.

Dennoch ist es sinnvoll, von einer Kennzeichnung des deutschen Menschen durch Kant zu sprechen. Man muß diesen deutschen Menschen nur angemessen präzisieren, um dieses Urteil verantworten zu können. Man muß vom preußischen Menschen des Friderizianischen Zeitalters sprechen. Dann ist unsere Behauptung nicht mehr paradox, sondern der natürliche Ausdruck für ein Ereignis von der größten Bedeutung für unsere deutsche Geistesgeschichte. Denn der Mensch, den Kant uns vorhält, ist mit seinem alles beherrschenden monumentalen Pflichtgefühl und seiner im edelsten Sinne des Wortes aufgeklärten Vernunft dem großen König so ähnlich, daß er mindestens nachträglich als eine großartige Verallgemeinerung dieses Vorbildes angesehen werden darf. Es ist also durchaus zulässig, in dem Zusammenhang, in welchem wir stehen, Kant als den klassischen Interpreten des besten deutschen, ins Weltbürgerliche erhobenen Menschen von preußisch-Friderizianischer Prägung hervorzuheben.

Heute aber wollen wir nicht von *Kant*, sondern von *Fichte* reden; denn dieser große Schüler Kants ist der zweite, den wir jetzt zu nennen haben. Fichte ist der erste gewesen, der eine zusammenhängende explizite Kennzeichnung des deutschen Menschen versucht hat. Er hat diese Kennzeichnung niedergelegt in den 'Reden an die deutsche Nation'.

Das Motiv, das den Anstoß zu dieser Kennzeichnung gegeben hat, ist bekannt. Wir versetzen uns für ein paar Augenblicke zurück in den Winter von 1807 auf 1808. Der alte preußische Staat ist zusammengebrochen. Das Friderizianische Erbe ist ein Trümmerhaufen geworden. Es ist das Preußen in seiner tiefsten Erniedrigung. Berlin ist von den Franzosen besetzt. Dazu das Gespenst der Mutlosigkeit.

Freilich ist diese Mutlosigkeit bei weitem nicht so groß gewesen und auch bei weitem nicht so allgemein, wie aus Fichtes Reden geschlossen werden müßte, wenn wir nicht wüßten, welche aufbauenden Kräfte erster Ordnung schon damals im Stillen am Werke waren. Man darf bei Fichte nie übersehen, daß er ein Mensch gewesen ist, der immer nur in Extremen hat denken können. Er ist also auch genau so ungerecht, wie nur ein solcher Mensch sein kann. Auch die 'Reden an die deutsche Nation' sind voll von unbilligen Anklagen gegen das Zeitalter, das im Ton des jüngsten Gerichts mit dem Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit identifiziert wird. Sie gehen auch mit einer merkwürdigen Hartnäckigkeit an den wesentlichen Menschen vorüber, die schon damals neben Fichte für die Erhebung von 1813 ge-

wirkt haben. Und so, daß wir heute sagen müssen, daß der praktische Erfolg ihres Wirkens der Wirkung Fichtes und seiner Reden nicht nur ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann, sondern auch wesentlich über sie hinausreicht. Das Urteil über die singuläre Bedeutung der 'Reden an die deutsche Nation' ist *nicht* das Urteil der Zeitgenossen gewesen.[1]) Es ist vielmehr erst viel später, in den sechziger Jahren des XIX. Jahrh. von *Heinrich von Treitschke* durchgesetzt worden.[2]) Man trifft die Wahrheit ziemlich genau, wenn man sagt, daß die eigentliche Wirkung dieser Fichtischen Reden erst mit der Feier von Fichtes 100. Geburtstag im Jahre 1862 begonnen hat. In dem Geschlecht, vor dem diese Reden gehalten wurden, war das Echo gering und die Wirkung begrenzt. Die herbe, eigenwillige Art des Redners, der keine anderen Götter neben sich duldete, folglich erst recht nicht andere Menschen von eigener Art neben sich ertragen konnte, kam zu den Unbilligkeiten hinzu als ein ernsthaft wirkungserschwerender Faktor.

Aber die Mutlosigkeit, die Fichte in seinen Reden so scharf und so übertreibend herausstellt, war immerhin mehr als ein Phantasma. Sie war eine ernst zu nehmende Realität, und eine Realität, die verschärft wurde durch das Genie *Napoleons*. Wir dürfen, wenn wir billig sind, nicht vergessen, was *Goethes* im Werden begriffenes Urteil in diesem Falle bedeutete. Schon damals wußte man in den Kreisen, auf die es ankam. daß der größte deutsche Mensch des Zeitalters für *Napoleons* Größe so aufgeschlossen war, daß er für weniger starke Naturen eine Gefahr werden konnte, die man nicht unterschätzen durfte.

Hier setzt Fichte mit seinen Reden ein. Er will Mut und Hoffnung bringen in die Zerschlagenen. In die Dunkelheit des gegenwärtigen Zeitalters will er mit der neuen Morgenröte hineinleuchten, die vor seinem geistigen Auge schon die Spitzen der Berge vergoldet und auf den kommenden Tag hindeutet. Wie der alttestamentliche prophetische Seher will er zu seinem Volke sprechen. Von der kommenden Auferstehung will er reden, im Ton des Propheten *Ezechiel*, von dessen großartiger Vision er am Schlusse seiner dritten Rede einen im höchsten Grade eindrucksvollen Gebrauch gemacht hat.[3])

Und nun: wie soll diese Auferstehung bewirkt werden? Mit dieser Frage stehen wir am entscheidenden Punkte. Das Mittel, durch das sie hervorgerufen werden soll, ist die Selbstbesinnung. Es ist *die Besinnung auf das Wesen des deutschen Menschen*. Im gegenwärtigen Augenblick zwar ist dieses Wesen so verdunkelt, daß es nur dem erleuchteten Auge des Sehers, des Philosophen im Fichtischen Sinne, überhaupt noch erscheinen kann. Aber es existiert. Und wenn wir ver-

---

1) Vgl. hierzu die höchst lehrreiche Abhandlung über die Wirkung der Reden Fichtes von R. Körner in den Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 40, 1927, S. 65—87.

2) Fichte und die nationale Idee, 1862 (= Historische u. politische Aufsätze I ^{4}1871, S. 111—140).

3) Die von Fichte herausgehobene Vision ist zu finden Ez. 37, 1—10. — Auffallend ist in dem Fichtischen Text die verhältnismäßig große Zahl der Varianten gegenüber dem *Luther*-Text unserer heutigen Bibel-Ausgaben. Es wäre der Mühe wert, zu erforschen, ob diese Varianten auf eine andere Darbietung des *Luther*-Textes oder auf selbständige Eingriffe Fichtes oder auf beides zurückgehen.

suchen, die Dinge mit Fichtes Augen zu sehen, so existiert es so, daß aus seinem Gehalt zugleich alle Handlungen abgeleitet werden können, die erforderlich sind, um die Auferstehung herbeizuführen. Auf diese Handlungen können wir heute nicht eingehen. Sie sind ein Thema für sich. Und ein Thema, das seinen natürlichen Ort in seiner Charaktersitik Fichtes hat; denn das Wesentlichste an den Rettungsmitteln, die Fichte vorschlägt, ist nach meinem Urteil das Licht, das durch seine Vorschläge auf ihn selber zurückfällt. Wir wollen uns jetzt mit unserer Aufmerksamkeit ganz auf das Bild des deutschen Menschen konzentrieren, das Fichte in seinen Reden hervorruft.

Wir könnten nun zwar so beginnen, daß wir sofort nach den wesentlichen Eigenschaften fragen, durch welche der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne gekennzeichnet ist; aber wir würden für diesen Ansatz einen Nachteil in Kauf nehmen müssen, der nach meinem Urteil sehr ernst zu nehmen ist. Die Sache steht so. Wir müssen sagen, daß Fichte selbst es nicht vermocht hat, diese Eigenschaften so anzuordnen, daß sie sich zu einem Strukturzusammenhang zusammenschließen. Er hat zwar deutlich erkennbare Ansätze zu einer solchen Konstruktion gemacht; aber gelungen ist sie ihm *nicht*. Die Folge ist die, daß das entworfene Bild des deutschen Menschen als Ganzes in einem aufmerksamen Leser ein starkes Befremden hervorrufen darf. Dieses Befremden darf um so größer werden, je aufmerksamer das Fichtische Bild des deutschen Menschen betrachtet wird. Einzelne Züge sind herrlich schön; aber das Ganze bleibt unverstanden, solange man nicht den Schlüssel hat, mit welchem der Sinn desselben erschlossen werden kann. Das klingt zwar paradox; denn seit *Heinrich von Treitschke* stehen die 'Reden an die deutsche Nation' in dem Ruf einer monumentalen Geschlossenheit und Popularität im edelsten Sinne. Ein aufmerksamer Leser, ein Leser, der gewisse höherliegende Forderungen an sich selber stellt, ehe er sagt: 'Das habe ich verstanden', wird diesem Urteil nicht zustimmen können. Er wird vielmehr aus diesem Urteil umgekehrt schließen müssen, daß die Reden an die deutsche Nation nur sehr selten mit der Aufmerksamkeit gelesen worden sind, der man diesen Namen nicht vorenthalten darf.

Wir werden also *nicht* so anfangen, daß wir sofort an den deutschen Menschen herantreten, den Fichte in diesen Reden vor uns hingestellt hat, sondern wir werden damit beginnen, daß wir eine Vorfrage stellen. Diese Vorfrage kann so formuliert werden: *Nach welchen Vorbildern ist das Fichtische Bild des deutschen Menschen modelliert?* Es wird sich zeigen, daß diese Vorfrage in der Tat mit einer überraschenden Pünktlichkeit beantwortet werden kann. Allerdings ganz anders, als man erwarten wird; aber so, daß uns durch diese Antwort die Kennzeichen des deutschen Menschen im Fichtischen Sinne so zufallen, daß wir sie mühelos rekonstruieren könnten, wenn die Reden an die deutsche Nation durch irgendein Schicksal verloren gingen. Wenn wir diese Kennzeichen gewonnen haben, so werden wir schließlich noch fragen dürfen, wie über sie zu urteilen ist, wobei der genaue Sinn dieser Beurteilung gleichfalls erst dann bestimmt werden kann, wenn wir die Vorbilder kennen, nach denen Fichte den deutschen Menschen in seinem Sinne modelliert hat.

1.

Welches sind nun diese Vorbilder? Wir dürfen sie nicht in irgendeiner Vergangenheit suchen, die von Fichtes eigener Vergangenheit verschieden ist. Fichte hat keine Studien gemacht, um zu seinem Bilde des deutschen Menschen zu gelangen. Es ist wesentlich, dies zu wissen, ehe man an die 'Reden' herangeht. Es ist dann von vornherein ausgeschlossen, daß sie mit falschen Erwartungen gelesen werden. Fichte darf nicht an der Erfahrung geprüft werden. Man verschließt sich den Zugang zu seinem Bilde des deutschen Menschen von vornherein hoffnungslos, wenn man so etwas von ihm erwartet. Auch dieses Bild des deutschen Menschen ist, wie alles bei Fichte, eine *Vision*. Wenn die Erfahrung diese Vision nicht bestätigt, um so schlimmer für die Erfahrung! Sie ist dann nur ein Zeichen dafür, daß im Normalfall der deutsche Mensch das überhaupt noch gar nicht ist, was er sein sollte. Wer Fichte hier verstehen will, muß sich damit befreunden können, daß auch substantielle Menschen, die wir als wesentlich deutsch empfinden, aus der Fichtischen Deutschheit herausfallen. Fichte hat das selbst gesehen und sich dadurch nicht beirren lassen. Umgekehrt kann Fichte für seine Deutschheit Menschen in Anspruch nehmen, die dem deutschen Volke nie angehört haben. Man muß dann eben für diese Menschen die unbewußte Deutschheit fordern.

Wir wissen zwar, daß Fichte sich an den 'Geschichtsbüchern des *Tacitus*' (XIII 252) [1]) inspiriert hat. Aber auf seine Gestaltung des deutschen Menschen hat diese Inspiration bis auf eine einzige Stelle (VIII 155) [2]) keinen nachweisbaren Einfluß gehabt. Außerdem könnte man noch darauf hinweisen, daß in dem Fichtischen Gemälde *Luther* (VI 107 ff.), *Leibniz* (VI 114) und implizit auch *Kant* (als Stifter der neuen deutschen Philosophie: VI 114) neben den Bürgern der freien mittelalterlichen

---

1) Alle Angaben von diesem Typus beziehen sich auf die Reclam-Ausgabe der 'Reden' von Hans Freyer. Die römischen Ziffern bezeichnen die Rede, die deutschen die jeweilige Reclam-Seite. Ich habe die neue Reclam-Ausgabe mit Rücksicht auf meine Leser gewählt. Ich muß aber darauf aufmerksam machen, daß der Text dieser Ausgabe nicht zuverlässig ist. Es ist z. B. III 59 Z. 9 hinter 'eben also' ein ganzes Satzstück ausgefallen, nämlich die Worte: 'widersprochen wird; wodurch allein nun die Liebe, welche rein'. Hier notiere ich noch die sinnzerstörenden Druckfehler aus der für das Folgende besonders wichtigen 7. u. 8. Rede. VII 131, Z. 4 v. u. ist 'nötig' statt 'möglich' zu lesen, VII 137, Z. 9 v. u. 'vollendeten' statt 'unvollendeten', VIII 144, Z. 16 f. 'sichtbare' statt 'unsichtbare'. — Durch eine Korrespondenz mit Herrn Philipp Reclam ist klargestellt worden, daß alle diese Fehler aus der bei F. Meiner in Leipzig erschienenen Sonder-Ausgabe der 'Reden' von F. Medicus (^{3}1919) in den neuen Reclam-Text übergegangen sind. — Um so nachdrücklicher möchte ich hier aufmerksam machen auf die sehr schöne sechsbändige Neuausgabe der Hauptwerke Fichtes von F. Medicus bei F. Meiner in Leipzig. Durch diese Ausgabe hat der Verlag von F. Meiner sich ein wesentliches Verdienst um Fichte erworben. Leider ist der Text der 'Reden' auch in dieser Ausgabe an der ersten der oben angegebenen Stellen verdorben.

Mit WW sind die von *Fichtes* Sohn Immanuel Hermann in 11 Bänden herausgegebenen Werke Fichtes bezeichnet. Die römischen Ziffern bezeichnen den Band, die deutschen die Seite.

2) An dieser Stelle wird der heroische *Freiheitssinn* der alten Germanen hervorgehoben. — Herrn Prof. Hermann *Schöne* verdanke ich die freundliche Mitteilung, daß die *Tacitus*-Stelle, die Fichte hier übersetzt hat, in den Annalen II. 15 zu finden ist und also lautet: *'aliud sibi reliquum quam tenere libertatem aut mori ante servitium?'*

deutschen Reichsstädte (VI 117) als deutsche Mustermenschen auftreten. Ich würde aber darauf erwidern, daß dies in einem so allgemeinen Sinne geschieht, daß Studien hierzu nicht erforderlich waren; und ich würde vor allem bemerken müssen, daß Fichtes Bild des deutschen Menschen sicherlich nicht von diesen Gestalten abstrahiert ist, sondern von etwas ganz anderem. Der Beweis hierfür liegt für mich in der Tatsache, daß auch auf dem Umwege über diese Gestalten für das Verständnis des Ganzen nicht das Mindeste gewonnen wird.

Wenn wir ein solches Verständnis gewinnen wollen, so müssen wir auf Fichte selber zurückgehen. Wir müssen uns fragen, wer er gewesen ist. Die Antwort muß lauten: ein Willensmensch von überlebensgroßem Format, der durch die Kantische Schule hindurchgegangen ist und die Kantische Persönlichkeitsidee in sich zu einem Ich-Gefühl gesteigert hat, für welches folgende Eigenschaften kennzeichnend sind:

1. Dieses Ich-Gefühl ist gesättigt mit einem beispiellosen *Absolutheitsbewußtsein*. Das Evangelium des Johannes beginnt mit dem Satz: 'Im Anfang war das Wort.' *Fichtes* Evangelium beginnt mit der Verkündung: 'Im Anfang war das Ich.' Im Evangelium des Johannes wird dem Wort, das im Anfang war, ein welterschaffendes Vermögen zugeschrieben. 'Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.' In *Fichtes* Evangelium ist dieses Vermögen des johanneischen Wortes übertragen auf das Ich, das im Anfang war. Durch dieses Ich müssen alle Dinge geschaffen sein.

Hieraus ergibt sich die Aufgabe des Philosophen. Die Aufgabe des Philosophen im Fichtischen Sinne. Fichte hat für diese Aufgabe einen sehr merkwürdigen Namen geprägt. Einen Namen, der sich erhalten hat, weil die deutsche Sprache durch ihn um einen wertvollen Ausdruck bereichert worden ist. Dieser Name heißt 'Wissenschaftslehre'. Es ist der ungeeignetste Name, den Fichte für das Thema seines Lebens hat finden können; denn dieses Thema ist vielmehr eine Vision. Es ist die Vision des Fichtischen Ichs.[1])

Wie kann eine Vision zu einer Wissenschaft werden? Fichte hat das Unmögliche versucht. Er hat diesen Übergang erzwingen wollen. Schon hier wird deutlich, in einem wie tiefliegenden Sinne das Wort des Faust auf ihn zutrifft: 'Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt.' Fichte hat das Unmögliche mit einer ganz seltenen Leidenschaft versucht. Er hat versucht, aus seinem Ich alles das herauszuspinnen oder, wie er es nennt, zu deduzieren, was für den natürlichen, von Fichte verschiedenen Menschen außer und neben diesem Ich und unabhängig von ihm existiert. Die Ehrlichkeit, mit welcher Fichte diesen Versuch unternommen hat, wird in jedem Falle zu loben sein. Aber er *mußte* mißlingen. Und er mißlang. Er

1) Die beste Einführung in Fichtes Verkündigung sind nach meinem Urteil die vor einem großen akademischen Publikum gehaltenen Jenaer, Erlanger und Berliner Vorlesungen über die Bestimmung bzw. das Wesen des Gelehrten aus den Jahren 1794, 1805, 1811. Sie sind von dem Verständlichsten, was wir von Fichte haben — woraus nicht gefolgert werden darf, daß sie leicht zu verstehen sind —, und, auf den Höhenpunkten, von einem heute noch unmittelbar hinreißenden Ethos und Schwung. — Die drei angegebenen Vorlesungsfolgen sind unter dem Titel: 'J. G. Fichte, Über den Gelehrten' von F. Medicus neu herausgegeben worden (Leipzig 1911), die beiden ersten auch in der Reclam-Blibiothek.

mißlang trotz Fichtes verzweifeltem Versuch, durch 'sonnenklare' Berichte das Publikum 'zum Verstehen zu zwingen'.

Fichte hat diesen Mißerfolg nie überwunden. Er hat nie eingesehen, wie ungeheuer er sich übernommen hatte. Er hat die Schuld für die Wirkungslosigkeit seiner Deduktionen auf die Stumpfheit der Zeitgenossen geschoben. An sich selber und seinem Programm ist er keinen Augenblick irre geworden. Im Gegenteil! Wir werden sehen, welchen entscheidenden Anteil dieser unerschütterliche Glaube Fichtes an sich selbst an der Arbeit gehabt hat, die er, in den Reden an die deutsche Nation, an die Erneuerung dieser Nation gewendet hat. Diese Erneuerung ist für ihn nicht nur ein Anliegen, an dem er als patriotisch empfindender Mensch beteiligt ist. Es wird vielmehr gesagt werden müssen, daß Fichte diese Erneuerung mindestens ebensosehr als eine ganz persönliche Schicksalsfrage empfunden hat. Als eine Schicksalsfrage für seine Philosophie oder, wie wir richtiger sagen werden, für sein Evangelium vom Wesen und der Bestimmung des Menschen. Nur von einer erneuten deutschen Nation konnte Fichte das Menschengeschlecht erwarten, das zum Verständnis seiner Verkündigung, seiner 'Wissenschaftslehre' befähigt war. Sein heldenmütiger Glaube an die Zukunft der deutschen Nation ist unabtrennbar von dem Glauben an ein solches Geschlecht.

2. Die Substanz des Fichtischen Ich ist das Gefühl der *Selbständigkeit*, der unbegrenzten Selbständigkeit. Fragt man, wie dieses Gefühl sich ausdrückt, so ist im Fichtischen Sinne zu antworten: Es drückt sich aus in den schöpferischen Aktionen des Ich. Fichte hat diese schöpferischen Aktionen mit einem prägnanten, bezeichnenden Ausdruck 'Tathandlungen' genannt.

Der *erste* wesentliche Effekt dieser Tathandlungen ist im Fichtischen Sinne die Ausräumung der Hindernisse, die im gewöhnlichen, natürlichen Lauf der Dinge diesem Selbständigkeitsgefühl entgegenstehen. Das ernsteste Hindernis dieser Art ist im Fichtischen Sinne der Glaube an eine Welt, die vor uns gewesen ist und nach uns sein wird, eine Welt, nach der wir uns irgendwie richten müssen, eine Welt, die wir nicht geschaffen haben. Für Fichte ist dieser Glaube ein verderblicher Irrglaube; denn er erzeugt den noch viel verderblicheren Unglauben an die Selbständigkeit des Fichtischen Ich. Fichte nennt diese Weltauffassung und die ihr entsprechende Auffassung des Ich 'Dogmatismus'. Er will damit ausdrücken, daß diese Anschauung für ihn ein Dogma ist, das der Nachprüfung nicht standhält. Ein Dogma, das überwunden werden muß und ausgerottet mit allen Wurzeln, mit denen es sich immer wieder in nicht ganz starken Naturen festsetzt. Diesem Dogmatismus stellt Fichte seinen 'Idealismus' entgegen. Dieser Idealismus ist der Standpunkt des Menschen, der umgekehrt ausgeht von dem unbeirrbaren Glauben an die Selbständigkeit des Fichtischen Ich, und der in diesem Glauben so festgewurzelt ist, daß er die Welt aus den Angeln heben kann, die diesen Glauben fort und fort durch den Schein einer unwidersprechlichen Selbständigkeit bedroht. 'Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf.' Zum zweiten Mal müssen wir hier *Goethe* hervorrufen, um Fichte zu kennzeichnen; denn genau dies ist Fichtes Weltgefühl.

Es hat Augenblicke in Fichtes Leben gegeben, in denen er selbst sehr deutlich

gefühlt hat, daß dieses Weltgefühl nicht erzwungen werden kann. Auch nicht durch Fichtische Deduktionen. Nun wohl! Dann werden im Fichtischen Sinne die Menschen um so höher stehen, die sich trotzdem zu diesem Gefühl aufschwingen können. Und um so tiefer sinken die andern herab, die nicht imstande sind, sich zu ihm zu erheben. Hier haben die folgenden Worte ihre natürliche Stelle: 'Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.'[1]) Es gibt also für Fichte *keine selbständige Welt.* Diese angeblich selbständige Welt existiert nur in den Köpfen derer, denen die Vision des Fichtischen Ich nicht zuteil geworden ist. Der Glaube an eine solche Welt ist das Zeichen eines schwachen oder schlechten Charakters. Ein bloßer Hauch des freien Menschen stößt diesen elenden Glauben um.[2])

Der *zweite* wesentliche Effekt der Tathandlungen des Fichtischen Ich ist eine Art von *Selbstgebärung.* In einem Fichtischen Menschen darf es grundsätzlich nichts geben, was er nicht sich selber und der Energie seines Willens verdankt. Was darüber ist, das ist vom Übel. 'Erschaffe dich selbst' ist die ewig wiederkehrende positive Grundforderung Fichtes.

Fichte ist ein Sohn eines Bauern gewesen. Ein Sohn eines bäuerlichen Bandwirkers aus der Lausitz. Es liegt heute doppelt nahe, zu fragen, wie er selbst diese *Herkunft* empfunden hat. Hierzu ist folgendes zu sagen. Wir besitzen, wenn ich nichts übersehen habe, nicht ein einziges Zeichen von ihm, aus welchem geschlossen werden könnte, daß er diese Herkunft als eine Kraftquelle empfunden hat. Wo er überhaupt auf seine Herkunft zu sprechen kommt, spricht er wie jemand, der sagen will, daß er das, was er geworden ist, nicht *durch* seine Herkunft, sondern, *trotz* seiner Herkunft, durch sich selbst geworden ist. Und auch das ist kennzeichnend für ihn, daß er so selten von seiner Herkunft redet. Wer sich seiner Herkunft wesentlich verpflichtet fühlt, zeigt hierdurch im Fichtischen Sinne schon an, daß das Gefühl der Selbständigkeit in ihm noch nicht so stark geworden ist, wie es nach Fichte werden muß.[3])

Auf derselben Linie liegt für Fichte die *Heimat.* Ein echtes, fühlbares Heimatsbewußtsein ist nirgends bei ihm anzutreffen. Eher wird gesagt werden dürfen, daß auch ein solches Heimatsgefühl für Fichte zu den Dingen gehört hat, die man besser erst gar nicht in sich aufkommen läßt; denn auch in einem solchen Heimatsgefühl drückt sich eine Art von Abhängigkeit aus, die mit der Fichtischen Idee von Selbständigkeit nicht mehr verträglich ist. Die einzige Heimat des Fichtischen

1) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 (WW I 434).

2) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 (WW I 510).

3) Hiermit stimmt überein, daß die Reden an die deutsche Nation zwar scharf gegen den Bildungshochmut protestieren (V 93—96), aber die Führung der Nation gleichwohl mit einer für Fichte charakteristischen Selbstverständlichkeit in die Hände der gebildeten Schichten — Fichte sagt: der Gelehrten — legen (X 199f.).

Menschen ist die übersinnliche Welt; und die einzige Wurzel seiner Kraft ist der unwiderstehliche Wille zu einer selbsterzeugten Existenz, die dieser Heimat und Herkunft würdig ist.[1])

In diesem radikalen Sinne hat der Fichtische Mensch sich selbst zu erschaffen. Wir werden jetzt fragen müssen, *wozu* er sich zu erschaffen hat. Die Antwort ist uns vorgezeichnet. Es hat sich zu einem Wesen zu erschaffen, in welchem die Fichtische Selbständigkeit sich in einem vorzüglichen und mustermäßigen Sinne darstellt. Er muß das, was er ist, durch sich selbst geworden sein. Er muß sich das Feld für seine Tathandlungen selber geschaffen haben. Es darf in dem Kreise, in dem er sich auswirkt, nichts geben, was nicht grundwesentlich sein eigenstes Werk ist.

Diese Fichtische Selbstgebärung ist ein Ausdruck und Werk des Willens zur Macht. Aber dieser Wille zur Macht ist dann und nur dann ein Fichtischer Wille, wenn er nicht eine Naturkraft ist, auch nicht eine hochgezüchtete oder großartig gesteigerte Naturkraft, sondern eine Kraft, die von allen Naturkräften wesentlich verschieden ist. Eine Naturkraft im monumentalsten Sinne ist auch für Fichte der Wille *Napoleons* gewesen. Aber Napoleon ist für Fichte die exemplarische Verkörperung eines abgründigen Menschen gewesen. Warum? Weil Napoleon, wenn wir ihn mit Fichtes Augen sehen, eine Welt von Kreaturen hat schaffen wollen. Eine Welt von Subjekten, in denen die Fichtische Selbständigkeit bis auf den letzten Rest zum Verschwinden gebracht ist. Eine Welt von Sklaven im Fichtischen Sinne.[2])

Und nun können wir sagen, warum Fichte ein so ungemeines Gewicht darauf legt, daß sein 'Wille' nicht als Naturkraft gedacht wird. Ein naturhafter Wille im Fichtischen Sinne kann *alles* wollen. Der Fichtische Wille kann nur die Selbständigkeit wollen, die Selbständigkeit in dem äußersten Sinne, in dem wir sie haben vorführen müssen. An dieser entscheidenden Stelle ist Fichte der unerbittliche Schüler *Kants*. Darum verlangt er von seinem 'Willen', daß er von allem Naturhaften losgerissen und als reiner Vernunftwille konstituiert wird; denn der reine Vernunftwille ist für ihn wie für *Kant* identisch mit dem Willen zur Selbständigkeit, unter Ausschließung aller übrigen Zielsetzungen. Nur dann, wenn ein Mensch nichts anderes will, als die Fichtische Selbständigkeit in sich und in andern, darf er sich mit seinem Wollen auf Fichte berufen.

Aus einem doppelten Grunde ist es nötig, daß dies so klar und deutlich wie möglich gesagt wird. Einmal sind wir heute von Fichte nun immerhin so weit ent-

---

1) Daher findet man auch in den Reden an die deutsche Nation nicht eine Spur von Heimatssinn. Auch nicht als Bestandteil der Fichtischen Vaterlandsliebe. Eine Einwirkung des 'Wohnortes' auf die Volkscharaktere wird sogar, in deutlicher Abwehr von *Montesquieu*, ausdrücklich bestritten. 'Die Volkseigentümlichkeit, weit entfernt, durch den Wohnort sehr verändert zu werden, beherrscht vielmehr diesen und verändert ihn nach sich' (IV 68).

2) Vgl. die großartige Auseinandersetzung mit *Napoleon* in der Vorlesung von 1813 über den Begriff des wahren Krieges (WW IV 424ff.). Der beispiellose Willensmensch *Napoleon* ist ohne ein 'Fünklein echter Gesinnung' (430); denn er ist ein Tyrann, der nur Kreaturen duldet, nur Menschen, in denen der Wille zur Fichtischen Selbständigkeit radikal gebrochen ist. Dies ist der eigentliche und entscheidende Grund des Fichtischen Napoleonhasses.

fernt, daß nicht erwartet werden kann, daß diese allein verantwortliche Auffassung des Fichtischen Willens noch heute in weiteren Kreisen lebendig ist. Zweitens muß man sich diesen Sachverhalt immer wieder vor Augen stellen, um ein adäquates Verständnis zu gewinnen für die sonst gänzlich unbegreifliche ungebändigte Heftigkeit, mit welcher Fichte das Naturhafte in jeder Gestalt und ganz besonders unter der Form des Willens bekämpft hat. Dieser Kampf ist für ihn in der Tat ein Kampf um die Existenz gewesen; denn Fichte hat ernsthaft und fest geglaubt, daß er nur durch diese radikale Abgrenzung gegen alles Naturhafte seinen Willen so regulieren könne, daß er die Fichtische Selbständigkeit und nur diese will.

Die Erschaffung der Welt und die Selbsterzeugung sind, wenn sie mit Fichtes Augen gesehen werden, zwei entscheidende Tathandlungen im Dienste der *Freiheit.* In der Tat! Durch die radikale Zerstörung des Glaubens an eine selbständige Welt, die der menschlichen Natur ihre Gesetze aufzwingt, wird der Fichtische Mensch befreit von der Last eines Dogmas, welches das Fichtische Gefühl der Selbständigkeit erdrückt, und die Forderungen dieses Gefühls, die für Fichte mit der Stimme des Gewissens zusammenfallen, betäubt. Und durch den Aufruf des Willens zur Selbsterschaffung wird ihm die Freiheit vorgehalten, zu der er sich erheben *soll* und folglich auch erheben *kann.* Denn das ist für Fichte so selbstverständlich wie für seinen großen Lehrmeister *Kant.* Hier heißt es nicht: 'Du sollst; denn du kannst', sondern es heißt: 'Du kannst; denn du sollst'.

3. Die Aufgabe der *planmäßigen Selbsterschaffung,* die das Fichtische Ich dem Menschen diktiert, ist nicht eine Aufgabe, die in irgendeinem endlichen Zeitraum gelöst werden kann, sondern eine Aufgabe, die den Fichtischen Menschen beansprucht bis zum letzten Atemzuge. Es gibt keinen Zustand für den Fichtischen Menschen, in welchen er so fertig ist, daß er sagen kann: 'Ich bin am Ziel' oder 'Es ist vollbracht'. Der Fichtische Mensch ist niemals am Ziel. Er kann niemals sagen: 'Nun bin ich so weit, daß es nur noch darauf ankommt, daß ich mich auf der erreichten Höhe erhalte.' Wer so urteilt, beweist, daß er Fichte noch gar nicht verstanden hat. Er muß es sich gefallen lassen, daß er gewaltig aufgerüttelt wird. Die Fichtische Selbständigkeit ist überhaupt nicht ein Zustand, sie ist vielmehr nur gegenwärtig in einem ununterbrochenen Selbstschöpfungsprozeß, der sich unter der Form eines grundsätzlich unbegrenzten Crescendos vollzieht.

Hierdurch bestimmt sich das *Verhältnis des Fichtischen Menschen zu den drei Dimensionen der Zeit.* Es ist klar, daß der Fichtische Mensch nicht in der Vergangenheit leben kann; denn er ist vorwärts, nicht rückwärts gerichtet. Und erst recht ist es klar, daß der Fichtische Mensch nicht *vom* Vergangenen existieren kann; denn das wäre der Verzicht auf die ewige Neugeburt aus der Kraft und Tiefe des eigenen Selbst. Es gibt also kein Festhalten am Vergangenen für ihn.

Fichte ist Universitätslehrer gewesen. Es ist lehrreich, zu sehen, wie er es mit seinen Vorlesungen gehalten hat. Er hat seine Vorlesungen immer wieder als Vorlesungen über seine Wissenschaftslehre oder als Vorlesungen über Konsequenzen aus seiner Wissenschaftslehre vorgetragen. Aber er hat nie zweimal dasselbe Heft benutzt. Er hat immer wieder alles ganz neu gemacht, und so, daß er auch seine eigenen gedruckten Werke niemals voraussetzt, sondern jedesmal so

spricht, als ob überhaupt nichts von ihm gedruckt wäre und als ob er zum erstenmal über die menschlichen Dinge in seinem Sinne zu reden hätte.

Man kann sehr ernstlich fragen, ob Fichte zu seinen eigenen Anfängen im Laufe der Jahre so viel hinzugelernt hat, wie es für einen akademischen Lehrer aufs innigste zu wünschen ist; auch dann, wenn dieser Lehrer, wie Fichte, eigentlich vielmehr ein akademischer Prediger ist. Nach meinem Urteil hat er es *nicht* getan. Darum predigt er auch eigentlich immer wieder dasselbe. Seine Basis ist schmal, sein Gedankenvorrat begrenzt und auch nicht von fern vergleichbar mit dem Gedankenreichtum *Kants* oder *Hegels*. Er steht in weitem Abstande hinter beiden zurück. Aber niemand kann sagen, daß er sich jemals abgeschrieben hat. Er sagt das, was er zu sagen hat, immer wieder mit anderen, neuen Worten. Seit 1800 übersetzt er fortschreitend sich selbst aus der moralischen in die religiöse Erweckungssprache.

Also weder *im* Vergangenen noch *vom* Vergangenen lebt Fichte. Auch die Gegenwart ist nicht sein Element. Er kennt so wenig wie Faust die Augenblicke, zu denen gesagt werden kann: 'Verweile doch, du bist so schön!' Fichte lebt wesentlich in der *Zukunft*. Er lebt für das, was noch *nicht* ist, für das, was erst noch werden soll, werden durch ihn und durch die Menschen, die seinesgleichen sind. Und was soll denn in diesem ruhelosen Sinne 'werden'? Es ist schon gesagt. Es ist das Reich der Fichtischen Freiheit. Es ist die Gemeinschaft der Menschen mit der erkämpften Fichtischen Selbständigkeit. Das Reich der Menschen, die nicht geschaffen sein wollen, sondern bis zum Letzten gewillt sind, sich selber zu dem zu machen, was sie sind.

4. Von einem Menschen mit diesem Programm kann nicht erwartet werden, daß er *Erfahrungen* sammelt. Es kann nicht erwartet werden, daß er *Studien* macht. Denn das sind Dinge, die erst dann sinnvoll werden, wenn wir annehmen, daß es Tatsachen gibt, denen wir uns fügen müssen. Damit sind wir aber schon wieder, wenn wir uns auf den Standpunkt Fichtes versetzen, auf dem Wege zum 'Dogmatismus' und in der schwersten Gefahr, uns selbst zu verlieren.

Es wird wohl niemand unter uns sein, der sich diese Auffassung aneignet. Um so besser kann sie uns dazu dienen, daß wir Fichtes merkwürdige geistige Physiognomie noch etwas genauer kennen lernen; denn in seinem Sinne ist das, was wir soeben gegen die Berührung mit der Erfahrung und gegen das Studieren gesagt haben, in der Tat ganz ernst zu nehmen. Es ist genau so ernst zu nehmen, wie es genommen werden *muß*, wenn man Fichtes Ansätze folgerichtig zu Ende denkt. Es ist sicher, daß die Schranken von Fichtes geistiger Natur alles ausschließen, was wir von einem Forscher verlangen. Aber er wollte auch gar nicht ein Forscher sein; denn die Haltung des Forschers verträgt sich nicht mit der Idee der Fichtischen Selbständigkeit.

Aber wovon hat Fichte denn dann in seinen Vorlesungen existiert? Die Antwort muß lauten: von seinen Visionen. Und außerdem noch von den Konstruktionen, in denen er diese Visionen verarbeitet hat. Es ist wichtig, daß dies so deutlich gesagt wird; denn erst dadurch, daß man sich dies ganz klar macht, wird die Kühnheit in einem tieferliegenden Sinne begreiflich, mit welcher er,

wie wir bald sehen werden, den deutschen Menschen von sich selbst abstrahiert hat.[1])

5. Es ist klar, daß das prometheische Selbstgefühl Fichtes früher oder später zusammenstoßen mußte mit jeder Art von *religiöser Geisteshaltung*, die durch ein absolutes Abhängigkeitsgefühl im Schleiermacherschen Sinne gekennzeichnet ist. Ein solches Abhängigkeitsgefühl kann unter dieser Voraussetzung nur als unwürdige Knechtschaft empfunden werden. Und so ist es bei Fichte in der Tat. Das bedeutet nun aber doch nicht, daß er ganz mit der Religion gebrochen hat.[2]) Im Gegenteil! Auf seine Art ist er wenigstens in den späteren Jahren seines Lebens ein merkwürdig religiöser Mensch gewesen. Und nicht nur ein religiöser Mensch, sondern ein Mensch, dem auch ein ernster ehrlicher Wille zur *Christlichkeit* nicht wird abgesprochen werden können.

Wie konnte das sein? Wir betrachten zunächst den leichteren Fall. Also den Fall der *Religion überhaupt*. Wir müssen die Religion interpretieren dürfen als den Glauben an den Gott, der in den Starken mächtig ist. Und die Starken, in denen er mächtig ist, als die Menschen mit der Fichtischen Selbständigkeit. Dann hat auch Fichte den Zugang zur Religion. Und so ist es in der Tat. Und wenigstens einmal, nach der Tilsiter Katastrophe, hat Fichte diesen Glauben so heldenmütig ausgedrückt, daß auch ein Mensch mit ganz andern Voraussetzungen wird sagen dürfen: Das ist schön! Denn es ist echt und für den, der urteilen kann, unbezweifelbar religiös empfunden. 'Denke, daß du nichts durch dich selbst seiest, und alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken; aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müssest, wie er dir denn auch in der Tat nicht anders helfen will, als wie er dir schon geholfen hat, dadurch, daß er dich dir selbst gab.'

Nun der bei weitem schwierigere Fall des *Christentums*. Wir knüpfen unsere Überlegungen an die Flugschrift an, aus welcher das Glaubensbekenntnis stammt, das wir soeben vernommen haben. Es ist eine Schrift über *Macchiavell*[3]), den be-

---

1) Der visionär-konstruktive Charakter des Fichtischen Denkens ist für ein tieferes Verständnis seines deutschen Menschen so wesentlich, daß ich wenigstens ein eindeutiges Selbstzeugnis zur Erhärtung des im Text Gesagten hier vorlegen möchte. In der ersten der 10 Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten von 1805 (WW VI 358) steht folgendes: 'Der Philosoph entwirft ruhig seine Konstruktion nach den aufgestellten Prinzipien, *ohne während dieses Geschäftes den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen* . . .; ebenso wie der Geometer die seinige entwirft, ohne sich zu bekümmern, ob seine Figuren der reinen Anschauung mit unseren Werkzeugen nachgemacht werden können.'

2) Der Atheismusstreit, den Fichte 1798/99 entfesselt und durch sein ungebändigtes Temperament in eine Kabinettsfrage verwandelt hat, die ihn seine ungemein starke Stellung in Jena gekostet und damit um die Möglichkeit einer wirklichen Erprobung seiner Standfestigkeit auf dem Katheder gebracht hat, ist *nicht* durch einen Ausbruch des Fichtischen Titanentums erzeugt worden, sondern durch eine stürmische Identifizierung des höchsten Wesens mit der moralischen Weltordnung und eine ebenso stürmische, für einen Personalisten von Fichtischer Prägung immerhin überraschende Kriegserklärung gegen die Persönlichkeit Gottes. — Der kriegerische Fichte, in seiner stärksten Existenz, ist noch heute am besten aus den 'Schriften zum Atheistenstreit' (neu hrsg. und eingeleitet von F. Medicus, Leipzig 1910)zu erkennen.

3) Vgl. die mustergültige kritische Ausgabe von H. Schulz, J. G. Fichte, Macchiavell, Leipzig 1918. — Hier S. 50 die angeführte schöne Stelle.

rühmten Geschichtsschreiber und Politiker der Renaissance, dessen aufstachelnde Sätze über die notwendige Unterordnung der Moralprinzipien des innerstaatlichen, bürgerlichen Lebens unter die Forderungen einer starken und kräftigen Politik soviel erörtert worden sind. In der Fichtischen Flugschrift ist ein Abschnitt enthalten über das Heidentum *Macchiavells*.[1]) Im Beginn dieses Abschnitts reiht Fichte sich unter die Schriftsteller ein, die 'laut und entschieden sich für das Christentum und gegen das Heidentum erklärt haben'. Und mit Recht; denn das hat er in der Tat ganz unzweideutig getan.

Wie ist das möglich? Es ist möglich nur dadurch, daß wir das Christentum neu definieren. Wir eliminieren alles, was unter die Begriffe 'Sünde', 'Erlösung', 'Gnade' fällt. Was bleibt denn dann überhaupt noch zurück? Die Frage ist ernst und mehr als berechtigt; denn das Christentum ist in jedem Falle die Religion, die am Spalier dieser Begriffe weltgeschichtlich geworden ist. Dies ist so unwidersprechlich wahr, daß es auch durch eine Fichtische Selbständigkeit nicht umgestoßen werden kann. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob dieses Christentum uns gefällt oder nicht. Aber ausgeschlossen sollte es sein, daß jeder aus diesem Christentum das macht, was er will.

Fichte hat diese Schranke *nicht* respektiert, sondern er hat es so gemacht: Er hat das Evangelium des Johannes aufgeschlagen und ein paar Stellen in ihm gefunden, in welchem der Johanneische Christus in der Sprache der Mystik von seiner Einheit mit Gott redet. Dieses Gefühl der Einheit mit Gott, des aus Gott Geborenseins, hat Fichte aus dem Evangelium des Johannes herausgehoben und kategorisch erklärt: dies ist das Wesen des Christentums. Um das überhaupt machen zu können, mußte er zuvor die Einzigkeit zerschlagen, durch welche dieses Gefühl des unzerstörbaren Einsseins mit Gott auf den Johanneischen Christus beschränkt ist. So deutlich beschränkt, daß selbst Fichte dies nicht hat leugnen können. Also wird er diese Schranke zerschlagen. Und er zerschlägt sie in der Tat. Er verallgemeinert das Johanneische Christusgefühl. Er verlangt es für jeden, der Christ sein will. Und er verlangt es so, daß ein Mittlertum der Christusgestalt für die Erzeugung dieses Gefühls ausdrücklich ausgeschlossen ist.[2])

Nun kann er sich mit dem Christentum verständigen. Und nicht nur verständigen, sondern identifizieren. Denn dieses Christentum ist zusammengezogen auf ein unzerstörbares Gefühl des Einsseins mit Gott, das auch für einen Fichtischen Menschen sehr wesentlich werden kann, wenn diesem Menschen im Kampf um die Selbstdurchsetzung so schwere Enttäuschungen zustoßen, wie sie Fichte tatsächlich zugestoßen sind. Und wir sind es ihm schuldig, zu sagen, daß er dieses Christentum in der Tat so ernst gemeint hat, wie es überhaupt gemeint werden kann. Diesen Rückhalt brauchte er wirklich in den späteren Jahren seines Lebens. Er brauchte ihn für den hartnäckigen Kampf gegen die hartnäckige Ablehnung seiner Ideen, die auf die Dauer auch den Stärksten zermürben konnte.

1) aO. S. 10ff.

2) Die Hauptquelle für Fichtes 'johanneisches Christentum' ist die 6. Vorlesung aus der 'Anweisung zum seligen Leben' (WW V 475—491), mit der dazugehörigen 'Beilage' (567—574).

Es kommt dann noch in einem sehr fühlbaren Sinne eine persönliche Christusverehrung hinzu, die echt und gar nicht romantisch ist. Und endlich das wichtigste Kennzeichen dafür, daß das Christentum für ihn keine Redensart gewesen ist: die schöne Sitte der häuslichen Abendandacht über einem Bibeltext, die in der von seinem Sohn verfaßten Lebensbeschreibung ausdrücklich hervorgehoben wird.[1]) Fichte selbst hat diese Andachten gehalten. Und auch das ist hier noch hervorzuheben: er hat sich dem Christentum tief verwandt gefühlt in der Bejahung einer Welt, die von der Welt der Sinne radikal verschieden ist. Und genau aus diesem Grunde wendet er sich scharf gegen das nachchristliche Heidentum der Renaissance, das nur diese Sinnenwelt wahrhaben will.[2])

2.

Durch diese Analysis der Fichtischen Art haben wir uns eine Grundvoraussetzung für das Verständnis des deutschen Menschen im Fichtischen Sinne erarbeitet. Um unmittelbar an diesen Menschen heranzukommen, haben wir noch zwei weitere Voraussetzungen nötig. Die erste von diesen beiden Voraussetzungen kann so formuliert werden: Der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne ist ein Mensch, an welchem jedenfalls folgendes deutsch ist:

1. die *Sprache*, welche er spricht;
2. die *Metaphysik*, die er bejaht;
3. die *Geschichtsphilosophie*, für die er sich einsetzt;
4. die *Vaterlandsliebe*, für welche er sich begeistert;
5. das *Christentum*, zu welchem er sich bekennt.

Und nun müssen wir noch eine zweite Voraussetzung machen. Durch diese Voraussetzung soll ein für allemal festgelegt werden, was in diesen fünf wesentlichen Fällen als deutsch zu gelten hat. Wir sagen: *Als deutsch hat das und nur das zu gelten, was mit den Grundzügen oder Grundsätzen des Fichtischen Menschen übereinstimmt.* Alles, was *nicht* dieser Bedingung genügt, ist als undeutsch abzulehnen.

Jetzt wollen wir unsere fünf Punkte der Reihe nach durchgehen.

1. Die *Sprache*.[3]) Welches könnte denn wohl die Eigenschaft des Fichtischen Menschen sein, die einer Sprache zukommen muß, damit sie deutsch genannt werden kann? Es ist nicht schwer, diese Eigenschaft anzugeben. Der Fichtische Mensch ist ein ewig werdender, nie fertiger, nie vollendeter Mensch. Wir versuchen, diese Eigenschaft auf die Sprache zu übertragen. Dann erhalten wir eine ewig werdende, nie fertige, nie vollendete Sprache. Und wenn wir nun auch noch annehmen dürfen, daß dieser Sprache außerdem die Urwüchsigkeit des Fichtischen Menschen zu-

---

1) J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel I, Leipzig [2]1862, S. 428f.

2) Macchiavell, S. 10. — Vgl. auch die höchst lehrreiche Anknüpfung an das Christentum in Fichtes Feldprediger-Plänen von 1813 (Leben I[2] S. 446): 'Ich . . . mache mich anheischig, wirklich Christentum und Bibel vorzutragen, nicht etwa, was so häufig geschehen ist, eine Bibelstelle nur zum Motto einer moralisch-philosophischen Abhandlung zu machen . . .. *Ich will in die geistige Welt heben; wo ich dies nicht durch Spekulation soll, da muß ich es durch das Christentum tun*'.

3) 4. und 5. Rede, mit den Ergänzungen der sechsten.

kommt, so werden wir, wenn unser Ansatz überhaupt der Nachprüfung standhält, nicht mehr daran zweifeln können, daß wir deutsche Sprache im Fichtischen Sinne getroffen haben.

In der Tat! Die deutsche Sprache im Fichtischen Sinne ist genau eine solche Sprache. Sie ist einmal durch ihre *Urwüchsigkeit*, sodann durch ihren *frühlingshaften Charakter* für Fichte aufs schärfste von den romanischen Sprachen, insbesondere von der französischen Sprache des XVII. und XVIII. Jahrh. unterschieden; denn diese Sprache, und nicht etwa die Sprache *Montaignes*, hat Fichte tatsächlich jedesmal im Sinn, wenn er von der französischen Sprache spricht. Das Französische ist das Resultat eines Romanisierungsprozesses, durch welchen die alte gallische Sprache fast gänzlich zum Verschwinden gebracht worden ist. Es kann also sicherlich nicht als eine urwüchsige Sprache angesehen werden. Ganz anders das Deutsche. Es ist durch einen stetigen Umbildungsprozeß aus dem Urgermanischen hervorgegangen. Es hat keinen Einbruch von außen erlitten. Es hat also auch keinen Umbruch erfahren. Es ist eine urwüchsige Sprache wie das Urgermanische, aus dem es hervorgegangen ist.

Die Folgen dieser Wesensverschiedenheit sind unermeßlich, wenn sie mit Fichtes Augen gesehen werden. Der *erste* entscheidende Punkt ist folgender: Die französische Sprache ist in jedem Sinne eine *fertige* Sprache. Eine Sprache mit einem fertigen Wortschatz. Eine Sprache mit einer fertigen Grammatik. Eine Sprache mit einer fertigen Syntax. Das kontradiktorische Gegenteil davon ist im Fichtischen Sinne das Deutsche. Sein Wortschatz ist unfertig, seine Grammatik ist unfertig, seine Syntax ist unfertig. Für den Franzosen ist dies ein beklagenswerter Zustand. Für den deutschen, den Fichtischen Menschen ist dieser Zustand ein unschätzbares Glück. Denn eine fertige Sprache läßt sich zwar mühelos sprechen; aber Fichte ist von der Meinung, daß sich in ihr nichts ausdrücken läßt, was so neu gedacht oder empfunden ist, daß es der Sprache, in der es sich ausdrücken soll, erst mühsam abgerungen werden muß. Der deutschen Sprache sind wir es schuldig, daß wir Denker und Dichter von einer *Originalität* haben, mit der die Franzosen sich grundsätzlich nicht vergleichen können. Dies ist der erste wesentliche Effekt der Fichtisch empfundenen deutschen Sprache.

Es kommt ein *zweiter*, für Fichte ebenso wichtiger Effekt hinzu. In einer fertigen Sprache kann man sich mit einer beneidenswerten Klarheit und Deutlichkeit ausdrücken. In dieser Kunst haben die Franzosen es in der Tat auch nach Fichtes Urteil zu einer in ihrer Art bewunderungswürdigen Meisterschaft gebracht. Fichte nennt zwar keine Namen; aber wir können sie leicht ergänzen. Man nehme *Descartes* oder man denke an *Voltaire*. Beide sind nur auf französischem Boden denkbar, also nur auf der Basis der fertigen Sprache, die sie vorgefunden haben. Ganz anders das Deutsche mit seiner Unfertigkeit. Es setzt dem Streben nach Klarheit und Deutlichkeit die schärfsten Widerstände entgegen. Es hat zur Folge, daß der deutsche Mensch, wenn er etwas Wesentliches zu sagen hat, leicht dunkel und schwer verständlich wird. Dafür kann er in seiner unbegrenzt bildsamen Sprache Dinge von einer *Tiefe* ausdrücken, an die kein Franzose jemals heranreichen wird. Um Fichte selber sprechen zu lassen, wollen wir noch die folgende

zusammenfassende Gegenüberstellung hervorheben: 'Der ausländische Genius — gemeint ist die Geistesart der Franzosen des XVII. und besonders des XVIII. Jahrh. — wird sein ein lieblicher Sylphe, der mit leichtem Fluge über den seinem Boden von selbst entkeimten Blumen hinschwebt ... Der deutsche Geist wird ein Adler sein, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreißt ..., um sich näher zu heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzückt' (V 98).

2. Die *Metaphysik.*[1]) Wenn unser Ansatz richtig ist, so wird eine Metaphysik, um deutsch zu sein, mit der Fichtischen Metaphysik zusammenfallen. Und so ist es in der Tat. Die deutsche Metaphysik im Fichtischen Sinne ist identisch mit der Fichtischen Philosophie. Wenn man die 7. Rede an die deutsche Nation sehr aufmerksam liest, so kann man sogar die Stelle angeben, an welcher Fichte selbst dies ganz deutlich sagt.[2])

Das einzige Thema dieser Metaphysik ist also das Evangelium von der Herrlichkeit des Fichtischen Menschen. Wir wollen die Hauptsätze dieses Evangeliums jetzt noch einmal so formulieren, daß der Ausdruck sich möglichst eng anschließt an die Sprache des Redners an die deutsche Nation. Dann werden wir folgendes sagen müssen:

a) Die Welt, in die wir hineingeboren sind, ist nicht dazu da, um etwas aus uns zu machen. Sie ist nicht dazu da, daß wir ihr irgend etwas schuldig werden. Und erst recht darf diese Welt, die immer eine Sinnenwelt ist, nicht der Gegenstand einer andächtigen Verehrung sein. Auch nicht unter der Form der schaffenden Natur, in der sie von *Goethe* in einem so unvergleichbar großen Sinne verehrt worden ist. Denn der Wahn, daß in diese Natur Gottes Wesen irgendwie unmittelbar eintrete, stammt nach Fichtes zermalmenden Worten aus der Finsternis im Geist und aus der Unheiligkeit im Willen (III 59). Wir dürfen zwar annehmen, daß Fichte nicht die Absicht gehabt hat, mit diesen dunklen Worten *Goethe* zu treffen. Um so vernichtender soll *Schelling* getroffen werden, der damals als führender Philosoph neben Fichte durchaus auf Goethes Spuren ging. Die Schellingsche Naturphilosophie wird in der 7. Rede ganz eindeutig als Abgrund der Ausländerei gekennzeichnet.[3])

An der Bestimmung des Menschen gemessen ist die *Natur*, die *Sinnenwelt*, nur dazu da, um von uns *überwunden* zu werden. Hier hat Fichte gewisse Kantische Gedanken mit der letzten möglichen Konsequenz zu Ende gedacht.

b) Wesentlich ist nicht die Welt, in die wir hineingeboren sind, also nicht die Sinnenwelt, sondern allein die *geistige Welt*, die Welt, *für* die wir geboren sind. Also die Welt, die noch gar nicht 'ist', sondern durch uns überhaupt erst werden soll.

---

1) 7. Rede, S. 122 unten bis S. 124 unten, S. 139—141; dazu die Fichtische Freiheitslehre S. 131 unten bis S. 139.

2) VII 139: 'Wer noch Ohren hat zu hören, der höre, was diejenige Philosophie, die mit gutem Fuge sich die *deutsche* nennt, eigentlich wolle.' — Diese privilegierte deutsche Philosophie ist die Fichtische Metaphysik, die schon S. 123 unten mit der wahren, in sich selbst zu Ende gekommenen Philosophie identifiziert ist.

3) Und zwar dadurch, daß sie als 'todgläubige Seinsphilosophie' gekennzeichnet wird (S. 140).

Werden zu dem, wozu unser Wille sie machen wird. Die Sinnenwelt ist nur dazu da, um uns unablässig vor Aufgaben zu stellen, an denen wir unsere Selbständigkeit erproben und zu Charakteren im Fichtischen Sinne heranreifen können.

c) Um die Welt so sehen zu können, muß man tief und bis auf die Wurzel von dem Fichtischen Grundgefühl der *Freiheit* ergriffen sein. Es ist zu bedauern, daß dem großen hinreißenden Philosophen der Freiheit gerade in den 'Reden' die Kennzeichnung seines wichtigsten persönlichen Anliegens, seiner stärksten persönlichen Erfahrung, so wenig gut gelungen ist. Der Text ist an dieser Stelle so undurchdringlich dunkel, daß wir nicht daran denken können, hier Fichte selber reden zu lassen. Wir können nur noch einmal sagen, was grundsätzlich gemeint ist. Gemeint ist das unbegrenzte Unabhängigkeitsgefühl, das nur die Gesetze anerkennt, die der Mensch mit dem Fichtischen Ich sich selber gibt, in Verkettung mit einem Willen, der es sich zutraut, daß er im eigentlichsten Sinne die Welt aus den Angeln heben kann. Auf diese Freiheit kommt es an. 'Wer an diese Freiheit glaubt, ist unseres Geschlechts, wo er auch geboren sei und in welcher Sprache er rede' (VII 138f.).

Mit dieser Freiheit und nur mit ihr wird ein Mensch der *Charakter*, der ihn zum deutschen Menschen macht. Von hier aus ist nach meinem Urteil auch das so oft hervorgerufene berühmte Wort zu verstehen: 'Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend' (XII 222). Der Charakter, von dem hier die Rede ist, ist nicht der Charakter überhaupt, sondern es ist der ganz spezielle Charakter des Fichtischen Menschen, also der Charakter eines Menschen, der sich grundsätzlich nichts schenken läßt, auch nicht von der Natur, auch nicht von der Welt, in die er hineingeboren ist, weil er dadurch abhängig werden und ein Stück von dem Selbstgefühl einbüßen würde, das für den Fichtischen Menschen grundwesentlich ist. Es ist nach meinem Urteil wichtig, daß diese Deutung einmal ernstlich durchdacht wird. Ich möchte sie auch deshalb vorschlagen dürfen, weil sie nach meinem Urteil die einzige Deutung ist, mit deren Hilfe es gelingt, den berühmten Fichtischen Satz so zu interpretieren, daß er nicht in eine offenbare Anmaßung übergeht. Denn ich müßte mich gänzlich irren, wenn ich nicht erwarten dürfte, daß wir es als eine ebensolche Anmaßung empfinden würden, wenn ein Franzose uns wissen ließe: 'Klar denken und französisch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend.' Ich sehe nichts, was uns zwingt, Fichte mit einer entsprechenden Behauptung zu belasten.

3. Die *Geschichtsphilosophie.*[1]) Auch sie wird deutsch sein dann und nur dann, wenn sie den Tendenzen des Fichtischen Menschen folgt. Und so ist es in der Tat. Sie muß also zwei wesentliche Bedingungen erfüllen:

a) Sie darf nichts *Klassisches* anerkennen, weder klassische Menschen noch klassische Zeitalter. Denn eine solche Anerkennung muß, wenn sie ernst gemeint ist, das geistige Auge auf das Klassische zurücklenken. Sie muß dieses Auge auf Vergangenes einstellen, anstatt es für das Zukünftige, und für dieses allein, in Anspruch zu nehmen. 'Goldene Zeitalter' und 'Scheitelpunkte der Bildung' darf es in einer deutschen Geschichtsphilosophie nicht geben. Sie sind für diese Ge-

1) 7. Rede, S. 129—131.

schichtsphilosophie, um es mit Fichtes Worten zu sagen, in jeder Rücksicht eine 'Beschränktheit der Erstorbenheit' (VII 130).

b) Noch weniger ist in einer Geschichtsphilosophie, die im Fichtischen Sinne deutsch heißen darf, der *Begriff der historischen Gesetzlichkeit* zu dulden. Ausgeschlossen sind in dieser Geschichtsphilosophie die ewigen ehernen großen Gesetze, nach denen wir im Goethischen Sinne unseres Daseins Kreise vollenden müssen. Sie *müssen* ausgeschlossen sein; denn sie lähmen die Fichtische Selbsttätigkeit, die niemals auf das gerichtet sein kann, was *nach* solchen Gesetzen geschieht, sondern immer nur auf das, was ihnen zum Trotz hervorgebracht wird.

4. Die *Vaterlandsliebe.*[1]) Mit der Vaterlandsliebe sind wir auf dem Höhepunkt der Fichtischen Reden angelangt. Sie soll eine *deutsche* Vaterlandsliebe sein. Hier ist es nun ganz besonders schmerzlich, daß Fichte in den 'Reden' für diese Vaterlandsliebe die Klarheit des Ausdrucks nicht gefunden hat, durch die ihr genauer Sinn ganz deutlich geworden sein würde. Wir werden auch hier versuchen dürfen, das Deutsche an dieser Vaterlandsliebe dadurch hervorzuarbeiten, daß wir die deutsche Vaterlandsliebe mit der Vaterlandsliebe des Fichtischen Menschen identifizieren. Unschätzbar ist in diesem Falle die zuverlässige Kontrolle, die Fichte selbst in den beiden patriotischen Dialogen geschaffen hat, die kurz vor den 'Reden' von ihm verfaßt worden sind.[2])

Wir sagen zunächst, was die deutsche Vaterlandsliebe *nicht* ist, wenn sie mit Fichtes Augen gesehen wird. Der Fichtische Mensch kann seine Vaterlandsliebe nicht über dem *Heimatsgefühl* aufbauen wollen. Denn das würde wieder bedeuten, daß er dieser Heimat etwas schuldig geworden ist, was er aus eigener Kraft hätte hervorbringen sollen und gleichwohl aus eigener Kraft *nicht* hervorgebracht hat. Ein Patriotismus auf der Basis des Heimatsgefühls ist also jedenfalls nicht die deutsche Vaterlandsliebe, für welche Fichte begeistern will. Sie ist in Fichtes Augen vielmehr eine undeutsche Form des Patriotismus.

Ebensowenig darf die deutsche Vaterlandsliebe im Fichtischen Sinne eine Vaterlandsliebe sein, die auf großen *geschichtlichen Erinnerungen* fußt und als eine gesteigerte Werthaltung einer ganz bestimmten historischen Tradition gedeutet werden kann. Denn auch diese Art von Vaterlandsliebe ist an Voraussetzungen gekettet, die unverträglich sind mit dem Selbstgefühl des Fichtischen Menschen. Sie würde uns wesentlich zur Erhaltung des historisch Gewordenen aufrufen und uns abermals ablenken von dem, was im Fichtischen Sinne immer wieder das *unum necessarium* ist: von dem, was wir selbst hervorbringen sollen. Auch diese Art von Patriotismus ist also im Fichtischen Sinne nicht deutsch. Sie ist vielmehr die *preußische*[3]) Form des Patriotismus, die Fichte in seinen patriotischen Dialogen mit der äußersten Schärfe zurückgewiesen hat.[4])

---

1) 8. Rede.

2) Mustergültig herausgegeben von H. Schulz: J. G. Fichte, Der Patriotismus und sein Gegenteil, Patriotische Dialogen, Leipzig 1918.

3) Man könnte auch sagen: die *Bismarck*sche.

4) Im ersten Dialog nennt er den 'dunklen und verworrenen Begriff eines besonderen preußischen Patriotismus' eine 'Ausgeburt der Lüge' (S. 15). — Höchst lehrreich für ein tieferes

Deutsch ist erst die Vaterlandsliebe, die Fichte an der Stelle im Auge hat, an welcher er von der verzehrenden Flamme der *höheren* Vaterlandsliebe spricht, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt (VIII 153). Was heißt das? Der Ausdruck hat für Fichte offenbar einen doppelten Sinn. Der *erste*, mehr elementare Sinn wird deutlich werden, wenn wir mit Fichte anknüpfen an die *Sehnsucht jedes edleren Menschen nach einer seinen Tod überdauernden ideellen Fortexistenz.* Diese Sehnsucht muß sich umsetzen in eine heiße Liebe zu dem Volk, dessen geistige Art er durch seinen eigenen Charakter mehr oder weniger merklich mitbestimmt, wenn anders er ein Charakter im Fichtischen Sinne gewesen ist. Denn auch hier wird man Fichte nur dann richtig verstehen, wenn man annimmt, daß die Spur, die der Einzelne in seinem Volk hinterläßt, nicht irgendein Charakter überhaupt, sondern der Charakter im Fichtischen Sinne ist.

Dies wird evident, wenn wir der *zweiten* Bedeutung nachgehen, die Fichte der höheren Vaterlandsliebe offenbar hat einhauchen wollen. Sie ist in den 'Reden' nur angedeutet. Sie muß aus den 'Patriotischen Dialogen' ergänzt werden. Die Frage ist die: Woran hat Fichte gedacht, wenn er von der höheren Vaterlandsliebe verlangt, daß sie die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt? Was ist das Ewige in diesem Zusammenhange? Sicherlich ist es *auch* so zu verstehen, daß es das ist, was dem Einzelnen die ideelle Fortexistenz verbürgt, von der wir gesprochen haben. Aber sicherlich ist das nicht alles, woran Fichte an dieser Stelle gedacht hat; denn der Ausdruck 'Hülle des Ewigen' ist damit offenbar nicht erklärt. Wir werden annehmen dürfen, daß wir das Richtige treffen, wenn wir ein wichtiges Wort heranziehen, das Fichte in derselben Rede über den Staat gesprochen hat. Über den Staat im Zustande des Friedens. Dieser Staat ist für ihn nicht Selbstzweck, sondern bloß das Mittel für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden *Ausbildung des rein Menschlichen* in der ihm zugeordneten Nation (VIII 158). Hiermit stimmt ein Wort über die Vaterlandsliebe in derselben Rede sehr auffallend zusammen. Die höhere Vaterlandsliebe wird hier gekennzeichnet als das Band, das den Einzelnen über seine Nation *mit dem ganzen Menschengeschlecht* innigst verknüpft und ihrer aller Bedürfnisse bis ans Ende der Tage einführt in sein erweitertes Herz (VIII 148). Wenn wir dies beides zusammennehmen, so werden wir vermuten dürfen, daß Fichte unter der Hülle des Ewigen die Hülle oder genauer eine bestimmte Umkleidung, wir werden vielleicht noch besser sagen: eine bestimmte Verkörperung des rein Menschlichen verstanden hat. Wir werden also sagen können: *die deutsche Vaterlandsliebe, auf ihrem Fichtischen Gipfel, ist die Liebe des Einzelnen zu seinem Volk als einer individuellen Realisierung der Idee des rein Menschlichen.*

Verstehen von Fichtes Kampfstellung gegen den im Historischen verankerten Patriotismus sind folgende Sätze aus den Aufzeichnungen von 1813: 'Der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre *Geschichte*. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte. Was ihren Charakter erhalten hat, ist darum etwas schlechthin *Ursprüngliches* (Triumph der Fichtischen Metaphysik, die diesen Grundzug des Deutschen zuerst gesehen und zur Grundlage ihrer Lehre vom Menschen gemacht hat!); sie sind gewachsen, ohne Geschichte' (WW VII 565). 'Die Franken haben gar kein eigen gebildetes Selbst, sondern nur . . . ein rein *geschichtliches;* dagegen hat der Deutsche ein *metaphysisches*' (aO., S. 566).

Der höheren Vaterlandsliebe im Fichtischen Sinne ist offenbar der 'dumpfe und unbeholfene Patriotismus' entgegenzusetzen, den Fichte bei einer andern Gelegenheit als *Spartanismus* bezeichnet hat; und zwar in einem Gedankengang, der den patriotischen Dialogen zeitlich und sachlich ganz nahesteht und uns unmittelbar an diese Dialoge heranführt. Diese Bemerkung ist wichtig, weil willkürlich herausgegriffene Sätze aus Fichtes früheren Jahren hier gar nichts beweisen würden. Fichte hat sich die Vaterlandsliebe der 'Reden' erst hart erkämpfen müssen; und es wird gesagt werden dürfen, daß er von dieser Vaterlandsliebe schwerlich in so herzerhebenden Tönen hätte sprechen können, wenn sie ihm leichter zugefallen wäre. Dem spartanischen Patriotismus setzt er an dieser denkwürdigen Stelle den *attizistischen Patriotismus* entgegen, für welchen er ausdrücklich erklärt, daß in ihm der deutsche Nationalsinn mit dem Weltbürgersinn fest verbunden ist.[1])

Wie schwer sich Fichte seine deutsche Vaterlandsliebe hat erkämpfen müssen, wie wenig sie ein Stück seiner ursprünglichen Natur und wie sehr sie dagegen eine wesentliche Folge seines ganz persönlichen Schicksals gewesen ist, geht mit einer fast erschütternden Deutlichkeit aus dem ersten seiner beiden patriotischen Dialoge hervor. Erst aus ihm erkennen wir klar, warum diese Art von Vaterlandsliebe bei Fichte so hoch im Kurse gestanden hat.

Für Fichte steht die Sache so: Das deutsche Volk ist vor allen Völkern der Erde auf eine singuläre Art dadurch ausgezeichnet, daß die Idee des rein Menschlichen in seinem Schoße am reinsten erfaßt, am klarsten erschaut und tiefer als an irgendeiner andern Stelle der ganzen Welt durchleuchtet worden ist. Durchleuchtet von dem Schöpfer der Wissenschaftslehre, also durchleuchtet von Fichte, der selbst von *Kant* erleuchtet ist und dem deutschen Volke damit das Größte geschenkt hat, was ihm überhaupt geschenkt werden konnte. Das deutsche Volk ist das auserwählte Volk, das diesen Heilbringer hervorgebracht hat. Es hat ihn freilich bei weitem nicht so erkannt, wie es ihn hätte erkennen sollen. Es hat ihn teils aus Unfähigkeit, teils aus Böswilligkeit nicht verstanden. Aber es wird ihn noch einmal verstehen, und besser als irgendein anderes Volk. Die Erziehung zum deutschen Menschentum wird so für Fichte mehr und mehr eine Erziehung zum Verständnis seiner Ideen. Und darum muß das deutsche Volk, trotz aller Flecken und Makel in seiner gegenwärtigen Erscheinung, mit einer heißen Inbrunst geliebt werden; denn es ist das Volk, das von der Vorsehung vor allen andern Völkern zum Verständnis und zur Hervorbringung des Fichtischen Menschen berufen ist. Und damit zur Hervorbringung eines Menschentums, dem, wenn es erst einmal existiert, alle übrigen Völker verpflichtet sein werden; denn der vollkommene Fichtische Mensch ist das Muster des Menschen überhaupt.[2])

---

1) Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Genauer Text bei W. Erben, Fichtes Universitätspläne, Leipzig 1914, S. 59.

2) Vgl. hierzu die folgende Begründung des Patriotismus in dem ersten der beiden patriotischen Dialoge (S. 16):

'Der Patriot will, daß der Zweck des Menschengeschlechts zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist. In unsrer Zeit kann jener Zweck nur von der Wissenschaft (lies: der Fichtischen Wissenschaftslehre) aus befördert werden. Sonach ist die Wissenschaft, und ihre möglichst größte Verbreitung, in unsrer Zeit selber der allernächste

5. Das *Christentum.* Es ist wieder wie in allen vorangehenden Fällen, und hier sogar noch einmal ganz besonders hervorstechend: Das Christentum des deutschen Menschen ist identisch mit dem Fichtischen Christentum; es ist ein von Fichte ausdrücklich noch so genanntes Christentum mit einer radikalen Verwerfung des paulinisch-augustinischen Sündenbewußtseins, der damit zusammenhängenden Erlösungsgnade und der Metaphysik des ewigen Mittlertums der Christusgestalt. Dies alles wird eindeutig abgelehnt. Und noch einmal muß an dieser Stelle gefragt werden: Was bleibt denn dann überhaupt noch zurück? Es muß noch einmal grunderndstlich gefragt werden, ob es nicht besser und ehrlicher ist, sich ganz vom Christentum loszusagen, als für den übrigbleibenden Rest nun doch wieder seinen Namen in Anspruch zu nehmen. Aber wir haben hier nicht diese letzten Fragen durchzudiskutieren, sondern uns wieder auf Fichte zu besinnen. Wir haben diese Fragen nur deshalb herangezogen, weil sie nicht entbehrt werden können, wenn man ehrlich und deutlich sagen will, wo der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne *nicht* zu finden ist. Diese Art von Christentum darf man von ihm nicht erwarten.

In den 'Reden' selbst ist das Christentum, das Fichte gleichwohl vom deutschen Menschen erwartet, überhaupt nur gelegentlich angedeutet.[1]) Die Kritik tritt im ganzen so viel schärfer hervor, daß man bei einer oberflächlichen Betrachtung der 'Reden' auf den Gedanken kommen könnte, daß der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne das Christentum überhaupt abgestreift hat. Um so nachdrücklicher muß an dieser Stelle gesagt werden, daß dieser oberflächliche Eindruck ein Trugbild ist. Man kann Fichte für vieles verantwortlich machen; aber unverantwortlich würde es sein, wenn man ihm die Absicht unterlegte, den deutschen Menschen überhaupt vom Christentum loszureißen. Ob es uns gefällt oder nicht: er hat sich aufs stärkste dafür interessiert, daß der deutsche Mensch in seinem Sinne sich auch seine Art von Christentum aneigne.

Wir kennen dieses Christentum schon. Es ist *das unzerstörbare Gefühl der*

Zweck des Menschengeschlechts, und dasselbe kann und darf sich gar keinen andern Zweck setzen, als diesen.

Der deutsche Patriot insbesondre will, daß dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde, und daß von diesen aus der Erfolg über die übrige Menschheit sich verbreite. Dies kann der Deutsche wollen, denn unter ihm hat die Wissenschaft (= Fichtes Wissenschaftslehre) begonnen, und in seiner Sprache ist sie niedergelegt: es ist zu glauben, daß in derjenigen Nation, welche die Kraft hatte, die Wissenschaft zu erzeugen, auch die größte Fähigkeit liegen werde, die erzeugte zu fassen. Nur der Deutsche kann dies wollen; denn nur er kann, vermittelst des Besitzes der Wissenschaft (= der Fichtischen Wissenschaftslehre) und des ihm dadurch möglich gewordenen Verstehens der Zeit überhaupt, einsehen, daß dieses der allernächste Zweck der Menschheit sei. *Jener Zweck ist der einzige mögliche patriotische Zweck; nur der Deutsche demnach kann Patriot sein; nur er kann, im Zwecke für seine Nation, die gesamte Menschheit umfassen.*'

1) 'Wahre Religion, in der Form des Christentums, war der Keim der neuen Welt' (VI 115). — Dieses 'wahre Christentum' ist die 'Religion des Einwohnens unsers Lebens in Gott' (III 50). — Das wesentlichste Ereignis in seiner Geschichte ist, nach der 'Einführung des freien Denkens des Altertums' in die christliche Welt, der (Fichtische) Entschluß, 'diese Religion (des 'wahren Christentums') und mit ihr alle Weisheit in uns selber aufzufinden' (VI 115).

prästabilierten Harmonie mit Gott, angeschlossen an den Johanneischen Christus, dessen wesentliche Leistung darin bestanden haben soll, daß er der erste Mensch gewesen ist, der sich in einem unzerstörbaren Sinne mit Gott eins gefühlt hat, und verallgemeinert zu der Forderung, daß alle, die sich Christen nennen, sich auf der Spur dieses Johanneischen Christus, und zwar durch eigene Kraft, also ohne seine Mitwirkung, auf dieselbe Lebenshöhe erheben. Man wird, um Fichte nicht Unrecht zu tun, noch hinzufügen müssen, daß der Ausdruck 'Gott' für ihn in diesem Zusammenhang jedenfalls mehr bedeuten soll als das eigene selbstbewußte Fichtische Ich. Wenn Fichte in diesen Jahren von Gott spricht, so denkt er vielmehr an den allgemeinen Lebensquell, ohne dessen ewig sich ausströmenden unerschöpflichen Gehalt auch das Fichtische Ich nicht denkbar sein, sondern ins Nichts verschwinden würde.

Aber warum ist denn dann in den Reden an die deutsche Nation von diesem Fichtischen Christentum so wenig zu spüren? Die Antwort ist elementar. Fichte hatte sich erst ein paar Jahre vor den 'Reden' in einer eigenen Vorlesungsfolge für dasselbe Publikum über dieses ihm vorschwebende Christentum so vollständig ausgesprochen, daß seine Hörer genau unterrichtet waren. Diese Vorlesungen sind 1806 als *Anweisung zu einem seligen Leben* herausgekommen. Und schon vorher hatte Fichte seine Deutung des Christentums vor wesentlich demselben Publikum in den Vorlesungen über die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* entwickelt, die gleichzeitig mit der Anweisung zum seligen Leben gedruckt worden sind. Die Hörer der Reden an die deutsche Nation wußten also genau Bescheid. Sie brauchten nicht noch einmal darüber von Fichte belehrt zu werden, wie das Christentum des deutschen Menschen in seinem Sinne zu denken sei.

Und überhaupt! Bei dieser Gelegenheit wird gesagt werden müssen, daß die beiden angedeuteten Vorlesungsfolgen nicht nur mit Bezug auf das Christentum, sondern in jeder Beziehung zu den Reden an die deutsche Nation Ergänzungen liefern, auf die kein gründlicher Leser dieser Reden verzichten kann. Fichte selbst hat es so gewollt. Er hat die Reden an die deutsche Nation als eine Fortsetzung der Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters angekündigt; und zu diesen ist wieder die Anweisung zu einem seligen Leben mit Bezug auf das Christentum ein notwendiges Komplement. Wer sich noch etwas genauer unterrichten will, wird außerdem noch die höchst wichtigen erleuchtenden Vorlesungen heranziehen müssen, die Fichte im Sommer 1813 unter dem unmittelbaren Erlebnis der Befreiungskriege gehalten hat.[1])

3.

Wenn wir jetzt auf das Fichtische Bild des deutschen Menschen zurücksehen, so werden wir sagen dürfen, daß dieses Bild durch die Methode, mit deren Hilfe wir uns dasselbe erarbeitet haben, ersichtlich zu einem Bilde geworden ist, dem

1) Diese Vorlesungen sind unter dem sehr unglücklich gewählten Titel 'Die Staatslehre' von Fichtes Sohn herausgegeben worden (WW IV 369—600). Neue Ausgabe von F. Medicus, Leipzig 1912, der auch die 'Grundzüge' (1908) und die 'Anweisung' (1910) neu herausgegeben hat.

man die innere Geschlossenheit nicht wird absprechen können. Es ist in der Tat etwas Ganzes geworden, wenn wir von einem Ganzen verlangen, daß die Teile, in die es zerlegt werden kann, nach einem bestimmten Plan entworfen, von einer bestimmten Idee beherrscht und nach einem und demselben Verfahren durchkonstruiert sind. Das Geheimnis dieses Verfahrens ist die Identifizierung von 'deutsch' und 'Fichtisch'. Es ist merkwürdig, daß diese Identifizierung, so weit ich sehe, noch niemals versucht worden ist; denn sie scheint mir sehr nahe zu liegen für einen Menschen, der eigentlich immer nur von sich selber spricht, wenn er etwas zu sagen hat, was uns noch heute aufhorchen läßt. Bei *Nietzsche* ist es ganz ebenso. In diesem strukturellen Sinne gehören *Fichte* und *Nietzsche* wesentlich zusammen; nur daß Nietzsche als klassischer Philologe unvergleichlich viel mehr gelesen und produktiv verarbeitet hat als Fichte.

Entscheidend dafür, daß wir auf dem richtigen Wege gewesen sind, ist nach meinem Urteil der *Erfolg* unseres Versuches. Der Einklang dessen, was wir auf Grund unserer Definitionsgleichung

Deutsch = Fichtisch

haben verlangen müssen, mit dem, was wir in den 'Reden' tatsächlich vorfinden, kann nicht noch größer sein, als er ist.

Es kommt noch eine Beobachtung hinzu, die ich für ganz besonders bemerkenswert halte. Wenn wir die Kategorien durchgehen, auf denen die Fichtische Kennzeichnung des deutschen Menschen fußt, so werden wir unter diesen Kategorien wenigstens eine schmerzlich vermissen. Es ist die *Kunst*. Wo ist sie geblieben? Die Antwort muß lauten: Sie ist überhaupt nicht vorgesehen. Der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne hat überhaupt kein Verhältnis zur Kunst! Wie ist das zu erklären? Nach meinem Urteil ist es so zu erklären, daß Fichte selbst kein Verhältnis zur Kunst gehabt hat. Darum hat die Kunst auch in seinem Evangelium vom Menschen keine Stelle. Fichte brauchte sie nicht für seine Existenz. Er brauchte sie so wenig, daß er nicht einmal gesagt hat, daß er sie nicht nötig hat. Daß sie in sein System nicht paßt, ist klar; denn um den Weg zur Kunst zu finden, jedenfalls den Weg zu den bildenden Künsten, darf man die Sinnenwelt nicht so vernichten, wie Fichte sie vernichtet hat. Wir werden also sagen dürfen: Der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne hat deshalb kein Verhältnis zur Kunst, weil er sie nicht nötig hat; und er hat sie nicht nötig, weil Fichte selbst sie nicht nötig gehabt hat.[1])

---

1) Dagegen ist es nach meinem Urteil ein Ehrentitel für Fichte, daß er auch nicht einmal den Versuch gemacht hat, eine deutsche *Wissenschaft* im Sinn einer Forschung, an der nur deutsche Menschen beteiligt sein können, zu konstruieren. Entscheidend für sein Denken in diesem Punkte ist die eindeutige Erklärung über den nicht abschließbaren Charakter der Wissenschaft am Schluß des Geschlossenen Handelsstaates von 1800 (WW III 512): 'Es gibt nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe und bloß und lediglich dem Menschen als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft. Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles übrige unter sich geteilt haben.'

Und noch ein letzter wichtiger Effekt läßt sich aus unserer Deutung herausholen. Wir haben die Frage angekündigt: *Wie ist das Fichtische Bild des deutschen Menschen zu beurteilen?* Es versteht sich, daß wir mit dieser Frage nicht eine Gerichtssitzung über Fichte einleiten wollen. Wir wollen also insbesondere *nicht* fragen, was *uns* an diesem Bilde gefällt und was nicht; denn die Beantwortung dieser Frage wird höchstwahrscheinlich auch heute noch im einzelnen so verschieden ausfallen, daß das, was im günstigsten Falle dabei gewonnen werden würde, in Ansehung seiner Standfestigkeit nicht verglichen werden kann mit dem, was wir uns erarbeitet haben. Wenn wir also nicht aus der Rolle fallen wollen, so werden wir versuchen müssen, auch für die Beurteilungsfrage eine Deutung zu gewinnen, die uns eine standfeste Antwort ermöglicht. Oder wir werden lieber ganz auf eine sachliche Beurteilung des Fichtischen Bildes verzichten.

Diesen Verzicht brauchen wir uns nicht abzuringen. Wir können nämlich folgendes sagen: Wir haben gesehen, daß der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne aus dem Fichtischen Menschen abstrahiert werden kann, also aus einem Paradigma, das für Fichte längst feststand, ehe er durch die 'Reden' vor die Aufgabe gestellt wurde, den deutschen Menschen zu charakterisieren. Wenn dies zutrifft, so können wir fragen, ob in den Grundzügen dieses deutschen Fichte-Menschen gewisse Züge hervortreten, für welche mit Sicherheit behauptet werden kann, daß sie von anderen Interpreten oder auch Kritikern des deutschen Geistes gleichfalls bemerkt und hervorgehoben worden sind und ebenso gewisse andere Züge, für die mit derselben Bestimmtheit gesagt werden kann, daß Fichte in ihnen gewisse ganz individuelle Voraussetzungen seiner wesentlich einmaligen Natur diktatorisch verallgemeinert habe.

Ich glaube, daß es möglich ist, für jeden dieser beiden Fälle wenigstens ein durchschlagendes Beispiel zu nennen. Wir wollen den zweiten Fall zuerst behandeln. Wo greifen wir an? Die kritische Stelle ist leicht zu entdecken. Es ist die *Fichtische Elimination der Natur*. Wir haben gesehen, wie kategorisch Fichte für den deutschen Menschen den Bruch mit der Natur und mit allem Naturhaften verlangt. Dies ist offenbar das Resultat einer ganz persönlichen Selbstempfindung, die nicht sinnvoll auf den deutschen Menschen überhaupt übertragen werden kann. Sie kann es auch dann nicht, wenn man alles zusammennimmt, was an dieser Empfindungsart groß und der Mühe wert ist. Es trifft zwar zu, daß auch *Kant* als Ethiker ganz wesentlich so wie Fichte geurteilt hat. Aber hierzu muß erstens bemerkt werden, daß *Kant*, im Gegensatz zu Fichte, noch ganz andere Dinge vor Augen gehabt hat, daß er in seiner Wissenschaftslehre der Sinnenwelt alles das zugewendet hat, was Fichte ihr hartnäckig vorenthält. Und es wird zweitens gesagt werden müssen, daß auch der großartige Rigorismus der Kantischen Ethik nur *eine* mögliche Form des deutschen Menschentums festgelegt hat und nicht den deutschen Menschen überhaupt. Oder wir müßten uns entschließen, *Goethe*, der in diesem Punkte bis an sein Ende so ganz anders empfand, zu den wesentlich nicht-deutschen Menschen zu rechnen. Ehe wir uns hierzu entschließen, werden wir jedenfalls lieber sagen, daß Fichte sich an dieser Stelle in der Kennzeichnung des deutschen Menschen entschieden vergriffen hat.

Nun ist noch der zweite Fall zu betrachten. Auch in diesem Falle ist es nicht schwer, den Punkt zu finden, wo wir angreifen können. Dieser Punkt ist die *Ruhelosigkeit des ewigen Werdens.* Auch sie ist ein eigenstes Element von Fichtes persönlicher Natur. Aber sie ist nicht ein Element, das er für sich allein gehabt hat, sondern ein Element, für welches behauptet werden darf, daß es für viele große wesentliche deutsche Menschen in einem ungewöhnlichen Grade kennzeichnend ist. *Nietzsche* hat es einmal in der 'Fröhlichen Wissenschaft'[1]) so formuliert: 'Wir Deutsche sind *Hegelianer,* auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen, als dem, was «ist» — wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes «Sein»'. — *Nietzsche* hat recht.[2]) Und er war auch berechtigt, in diesem Zusammenhang *Hegel* zu nennen. Denn die Hegelsche Metaphysik ist in der Tat eine Metaphysik des Werdens, im radikalsten Sinne des Wortes; und die merkwürdige dialektische Methode, die Hegel für die Ergreifung dieses Werdens erfunden hat und nach dem Urteil derer, die ihn verstehen, mit einer unerhörten Meisterschaft anwendet, ist eine Erfindung, der *Fichte* nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat. Dennoch hätte *Nietzsche* sich mindestens mit demselben Recht auf *Fichte* berufen können; denn man kann nicht noch 'werdender' sein als der Fichtische deutsche Mensch. Für uns ist an *Hegels* Nennung noch wichtig, daß mit ihm in der Tat ein zweiter großer deutscher Mensch hervorgehoben ist, der das Werden im prägnantesten Sinne auf seine Fahne geschrieben hat.

Wir werden noch andere deutsche Menschen von der ersten Größenordnung in dieser Reihe zu nennen haben. Wir denken an *Luther,* an seine 'Freiheit eines Christenmenschen'. Wir denken daran, wie schön und verpflichtend hier gesagt ist, daß der Christ beständig im Werden ist und niemals im Gewordensein. Es gibt für den deutschen Reformator keine noch so wohl durchdachte Technik, die einen Menschen zu einem perfekten Christen macht. Jede noch so gutgemeinte Anweisung zu einem perfekten Christentum ist ein abgründiger Weg in die Hölle. Die Existenz des lebendigen Christen ist ein ununterbrochenes Ringen mit Gott, wie das Ringen Jakobs mit dem Engel des Herrn. 'Vita Christiana non stat in esse, sed in fieri, non in victoria, sed in pugna'. 'Dieses Leben ist . . . nicht ein Wesen, sondern ein Werden. Wir sind's noch nicht, wir werden's aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg'.[3])

---

1) § 357, Taschenausgabe, Bd. 6, S. 326f.

2) Vgl. die sprachwissenschaftliche Untersuchung von L. Mittner, La concezione del divenire nella lingua tedesca, Milano 1931.

3) Hierzu E. Metzke, dem ich diese und die vorhergehende lateinische Stelle verdanke, in dem sehr lehrreichen Bericht über Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte (= Blätter für deutsche Philosophie 8, 1934, S. 355—382), S. 381 Anm. 54: „Das ist das Lutherwort (aus 'Grund und Ursache aller Artikel, die in der Bulle verdammt'), bei dem sich später *Hamann* so freute, 'ungefähr wie *Luther* über das Fiat gedacht zu haben', und das er sofort *Herder* in der zitierten Form mitteilte (*Hamann*-Ausgabe von Roth VI 127)".

Auch der dich liebt und der dein Angesicht
Erkennt im Dunkel, wenn er wie ein Licht
In deinem Atem schwankt, — besitzt dich nicht.
Und wenn dich einer in der Nacht erfaßt,
So daß du kommen mußt in sein Gebet:
Du bist der Gast,
der wieder weitergeht.

Wir denken an *Dürer*. Die größten Meisterwerke hat er geschaffen. Die Kupferstiche von 1514. Die ohne Vergleichung durchgearbeiteten vier Apostelgestalten von 1528. Sie werden seinen Ruhm verkündigen, so lange es eine Kunst, eine Kunstgeschichte im abendländischen Sinne gibt. Ein Meister ist er gewesen, in der höchsten Bedeutung des Wortes. Aber wir würden das Größte von dem, was ihm gelungen ist, schwerlich so tief und so stark empfinden, wenn er nicht in einem so exemplarischen Sinne zugleich sein ganzes Leben hindurch immer wieder ein Tastender, ein Suchender gewesen wäre. Ein Suchender, der schließlich doch nur ein paar großartige Probestücke von dem hinterlassen hat, was er eigentlich hat machen wollen. Wir aber werden sagen dürfen, daß er erst mit dieser Spannung, mit diesen unerlösten Provinzen so sehr unser geworden ist, daß wir ihn als einen unserer deutschesten Meister empfinden.

Freilich, ganz anders ist es bei *Bach*. Die beispiellose Standfestigkeit der Bachschen Musik ist von allem Tastenden, Ringenden so himmelweit entfernt, daß wir gezwungen sind, anzuerkennen, daß hier auch einmal auf deutschem Boden in deutschester Art eine fast unübersehbare Folge von Meisterwerken entstanden ist, als ob die ewige Kontrapunktik sich mit sich selbst unterhielte, und so, daß eine Steigerung nicht mehr vorstellbar ist.

Aber zwei deutsche Menschen vom ersten Range werden wir nun nach *Dürer* noch nennen müssen. Wir denken an *Lessing*. Wie groß ist dieser einsame Mensch in seinem ewigen, nie vollendeten Ringen um die Wahrheit für uns! Wie groß ist das Wort, in welchem er dieses Ringen auf die höchste denkbare Stufe gehoben hat! Das Wort, durch welches die Entscheidung fällt zwischen dem Besitz der Wahrheit und dem ewigen Ringen nach ihr, mit dem Zusatz, sich ununterbrochen zu irren. *Lessing* hat sich eindeutig gegen den Besitz und für das ewige Ringen mit allen seinen Ruhelosigkeiten entschieden.

Endlich *Goethe*. Wie steht es mit ihm? Er ist sicherlich einer der 'seiendsten' deutschen Menschen gewesen, die über diese Erde gegangen sind. Er hat Meisterwerke von der Vollendung der Iphigenie, des Tasso, der Wahlverwandtschaften geschaffen. Er hat auch klarer und deutlicher als viele andere die unwidersprechlichen Gefahren gesehen, von denen das Ideal des ewigen Werdens bedroht ist. Er hat gesehen, daß dieses Ideal sehr leicht dazu dienen kann, um die Unzulänglichkeit und den Dilettantismus zu schützen und ihnen goldene Brücken zu bauen. Er hat gesehen, wie schnell dieses Ideal in eine kümmerliche Nachsicht mit fremden und eigenen Schwächen übergehen kann, wenn es nicht ganz scharf überwacht wird. An dem Schicksal der meisten Romantiker hat er diese ernsten Dinge studieren können, so weit sie ihm nicht schon aus seiner eigenen sturm- und drang-

bewegten Jugend geläufig waren. Mit der ganzen Energie seiner hellsehenden Art und seiner unerbittlichen Kampfstellung gegen alles Stümperhafte hat er vor diesen schweren Gefahren immer wieder ernst und nachdrücklich gewarnt.

Und dennoch! Wir dürfen nicht vergessen, wieviel auch *Goethe* von dem, was er geplant hat, über die Stufe des Fragments nicht hat hinausführen können. Und ein Fragment ist schließlich auch sein eigenes größtes Werk, der Faust, geblieben. Zwar ist die Faustdichtung als solche mit einem ungeheuren Aufwand von konzentrierter Energie schließlich von Goethe zu Ende geführt worden; aber Faust selbst ist *nicht* am Ziel, wenn wir unter dem Ziel den Zustand verstehen, den Goethe selbst einmal so schön als 'ewige Ruh' in Gott dem Herrn' gekennzeichnet hat. Von dieser Art von Gottesfrieden ist auch der erlöste Faust offenbar ganz weit entfernt. Wir werden vielmehr mit Sicherheit sagen dürfen, daß wir uns auch den geretteten und überirdisch verklärten Faust nur dann im Goethischen Sinne denken, wenn wir annehmen, daß ihm zu einem neuen unermeßlichen Streben unermeßliche Weiten erschlossen sind. In demselben Sinne, in welchem *Goethe* sich dies in den letzten 15 Jahren seines Lebens immer wieder einmal für sich und für Menschen seinesgleichen gewünscht hat.

Und wunderschön ist es in diesem Zusammenhange, wie sich die Ruhelosigkeit des ewigen Werdens bei *Goethe* zuletzt vom ringenden, strebenden, kämpfenden Menschen auf die über dies alles hoch erhabene Gottheit selber überträgt. Wunderschön ist es, wie in dem letzten Gespräch, das *Eckermann* festgehalten hat, diese ruhelose Lebendigkeit noch einmal in die Gottheit selbst hineinprojiziert wird. Für *Goethe* ist es ausgeschlossen, daß Gott sich nach dem Sechstagewerk zur Ruhe gesetzt haben soll. Er wirkt vielmehr ununterbrochen so fort, wie er am ersten Schöpfungstage gewirkt hat, und am schönsten durch die Art seiner Gegenwart in den höheren Naturen, durch die er die geringeren beständig zu sich heranzieht.

Wir sind am Ende; denn in den Grenzen, die wir uns setzen mußten, um etwas Standfestes sagen zu können, ist nun auch die Frage beantwortet, wie über das Fichtische Bild des deutschen Menschen zu urteilen ist. Wir haben dieses Bild nicht auf Goldgrund gemalt. Wir haben im Gegenteil uns ernstlich bemüht, es so wahrheitsgetreu wie irgend möglich hervorzurufen, und der Versuchung des Idealisierens beharrlich widerstanden. Denn unsere Frage ist nicht die gewesen, was aus dem deutschen Menschen im Fichtischen Sinne gemacht werden kann, wenn *wir* ihn in unsere Hände nehmen und ihn so umarbeiten, daß er uns möglichst nahe kommt, sondern darauf ist es uns angekommen, so gut und genau wie möglich zu sagen, was Fichte selbst aus diesem Menschen gemacht hat, gleichviel ob dieser Mensch uns gefällt oder nicht, und ob er uns mehr oder weniger gefällt.

Es ist offenbar, daß der deutsche Mensch auch ganz anders gesehen werden kann, als er von Fichte gesehen worden ist. Dann ist der Fichtische deutsche Mensch noch immer so stark wie Fichte selbst. Man kann nicht in seiner Nähe stehen, ohne zu fühlen, daß man gezwungen ist, sich gründlichst auf sich selbst zu besinnen. Diese Selbstbesinnung ringt er uns jedenfalls ab. Sie ist nach meinem Urteil das Wesentlichste von dem, was wir ihm schuldig geworden sind.

DAS PROBLEM DER 'DEUX FRANCE'

Von Julius Wilhelm

Bei den Franzosen spielt die Selbstauffassung der eigenen Geschichte und des eigenen Wesens eine große Rolle. Sie ergibt durchaus nicht immer das gleiche Bild, aber zwei beherrschende Züge lassen sich deutlich erkennen. Erstens: die Einheitlichkeit des nationalen Geistes und der nationalen Kultur, die Zielstrebigkeit der geschichtlichen Entwicklung. Zweitens: die Doppelheit, das Zwiegespaltensein des französischen Geistes. Erstere Auffassung gipfelt dem Sinne nach in dem bekannten — eigentlich staats- und verfassungsrechtlich gemeinten — Worte von der *France une et indivisible* und die andere in dem Bewußtsein von der Existenz zweier Frankreich, der '*deux France*', wie man gern sagt. Jede dieser Selbstauffassungen und Selbstdeutungen läßt sich streng historisch rechtfertigen, erschöpft sich also nicht nur in einem propagandistisch aufgemachten Schlagwort, sondern bietet sich dar in einer ernst zu nehmenden, die tatsächliche geschichtliche Entwicklung zusammenraffenden Formel.

Fragen wir uns einmal: Was liegt denn diesem Wort von den *deux France* zugrunde? Wie offenbaren sich diese *deux France* in Wirklichkeit? Welches sind die Abwandlungen der *deux France*-Theorie im zeitgenössischen französischen Schrifttum? Zunächst ist ganz allgemein festzustellen, daß die Franzosen dazu neigen, ihren nationalen Geist und ihre Kultur antithetisch aufzufassen. Ich erinnere an den viel zitierten Satz von E. Montégut: '. . . la France . . . est à la fois novatrice avec audace et conservatrice avec entêtement, révolutionnaire et traditionnelle . . .' Sprach- und Literaturhistoriker, Kulturphilosophen u. a. sind, soviel ich sehe, fast übereinstimmend der Ansicht, daß sich in der menschlichen Art und in den Kulturleistungen der Franzosen ein beständiges, wenn auch bezüglich seines Ausschlagens keineswegs vorausberechenbares Pendelschwingen zwischen zwei Extremen offenbart, zwischen Traditionalismus und Radikalismus, zwischen strenger Verstandesgebundenheit und hemmungsloser Phantastik.

Diese eigentümliche Doppelheit des französischen Geistes wird gern rassischhistorisch erklärt. Man sagt, die Franzosen und damit die französische Kultur sind das Produkt von zwei verschiedenen ethnischen Grundelementen, des eingewanderten Staatsvolkes der Römer und der eingesessenen gallischen Stämme. Inwieweit das römische und das gallische Element jeweils für sich nachgewirkt haben und heute noch nachwirken, wird wissenschaftlich wohl nie genau festzustellen sein, und darüber gibt es denn auch verschiedene Ansichten. Aber es ist vielfach üblich geworden, den Zug zur staatlichen Einheit, zur gedanklichen Begrenzung und zum klassischen Maß der Form als *esprit latin* auf das Römertum und die Neigung zum Sprunghaften, Krittelsüchtigen, Überquellenden und Frivolen als *esprit gaulois* auf das keltische Galliertum zurückzuführen. Demnach hätte das ungebärdige gallische Element zu allen Zeiten die geradlinige Entwicklungsrichtung des römischen Elements abgebogen, auf dem Gebiete des geistigen, literarischen und religiösen Lebens durch den Hang zum Kritisieren und zur

individualistischen Eigenwilligkeit, im staatlichen und gesellschaftlichen Leben durch die Neigung zur Absplitterung und Vereinzelung, ja zu Zersetzung und Aufruhr.

Diesen Dualismus hat auch der Schweizer *Paul Seippel* in seinem Buche '*Les deux France et leurs origines historiques*' ausgebreitet. Der Ausgangspunkt dieses Werkes, das bei seinem Erscheinen im Jahr 1905 großes Aufsehen erregt hat, ist freilich ein anderer. Die Auseinanderspaltung der 'beiden Frankreich' war damals ganz offenkundig; es handelte sich ja um das Jahr der sog. Trennungsgesetze, der nach langen und wechselvollen Kämpfen durchgeführten Scheidung zwischen Staat und Kirche, der nunmehr gesetzlich verankerten Loslösung des neuen republikanisch-laizistischen von dem alten, in der vorrevolutionären Gedankenwelt wurzelnden Frankreich. Die Grundtendenz des Seippelschen Buches geht nun dahin, den Zwiespalt der zwei Frankreich auf der höheren Ebene einer im Sinne des schweizerischen Liberalismus verstandenen Geistesfreiheit zu lösen. Dieses Werk leidet an empfindlichen Mängeln: Vor allem unter seiner Tendenz, sodann unter der oberflächlichen ethnisch-historischen Grundlegung. Dazu kommt, daß in den letzten drei Jahrzehnten neue Abwandlungen der Lehre von den *deux France* zutage getreten sind, die unser Interesse verdienen. Wir tun also gut daran, uns nicht zu sehr auf die Darstellung Seippels zu verlassen.

Es ist richtig, daß den Franzosen das Bewußtsein von der Existenz zweier Frankreich erst in der Zeit der Aufklärung und vor allem während der französischen Revolution aufgestiegen ist. Aber ich möchte annehmen, daß es Vorformen dieser Auseinanderspaltung gegeben hat, Vorformen auf geistigem, literarischem und religiösem, weniger auf politischem Gebiete. Zum erstenmal wird eine Trennung im XV. und XVI. Jahrh. ersichtlich, als die neue Geisteshaltung und Lebensgesinnung von Humanismus und Renaissance zu der des Mittelalters in Gegensatz trat. Das ist eine Entwicklung, die sich bekanntlich nicht auf Frankreich beschränkt hat, ja die nicht einmal von dort ausging. Aber in Frankreich war der Trennungsstrich am deutlichsten sichtbar, weil einerseits die mittelalterliche Kulturwelt dort ihren größten Formenreichtum entwickelt hatte und anderseits die neuen Strömungen durch das aufstrebende, zu immer größerer Machtfülle emporsteigende nationale Königtum die stärkste Unterstützung fanden. Den Gegensatz mag folgendes veranschaulichen: Die mittelalterlichen Mysterienspiele, in denen die glaubensmäßige Geborgenheit des christlichen Volkes in der *Civitas Dei* ihren repräsentativsten, wenn auch nicht reinsten Ausdruck gefunden hat, wurden um die Mitte des XVI. Jahrh. in Paris verboten, während das auf der weltanschaulichen Basis von Humanismus und Renaissance ruhende, nach antikem Muster gestaltete unvolkstümliche Buchdrama jegliche Förderung seitens des königlichen Hofes und des Adels erfuhr. Hier stand das noch im mittelalterlichen Geiste wurzelnde Volk, die Provinz gegen die vom neuen Lebensgefühl beherrschte Pariser Aristokratie. Doch war die Gegensätzlichkeit keineswegs auf der ganzen Linie so scharf, wie es auf den ersten Blick scheint. Es gab im Verlaufe des XVI. und auch des XVII. Jahrh. eine Unzahl von Vermischungen und Begegnungen des alten und des neuen, des christlich-religiösen und des modern-weltlichen Geistes.

Selbst die Reformation hat in Frankreich auf die Dauer keine Spaltung herbeizuführen vermocht. Es gab Gegensätze genug, aber es entstand kein durchgehender Riß, es öffnete sich keine abgründige Kluft. Die einigenden Kräfte und Mächte behielten im klassischen Zeitalter die Oberhand, auf dem Gebiete des Staatlichen und Politischen das Königtum, auf dem Gebiete des Geistigen und Künstlerischen der klassische Geist, im Religiösen die in die nationale Gemeinschaft eingeschmolzene Kirche. Ich bemerke ganz allgemein: als Gegengewicht gegen die Aufspaltung zeigt sich in der Entwicklung Frankreichs immer wieder der Zug zur Einigung. Dieser war nie so stark und so erfolgreich wie in den 30 Jahren der großen klassischen Einheit unter dem Sonnenkönig.

Ende des XVII. Jahrh. beginnen die Zersetzungsvorgänge. Der monarchische Gedanke verliert an Evidenz, das geschlossene Staatsgefüge lockert sich in allen seinen Teilen, die gestaltende Kraft des klassischen Geistes, die raison, ursprünglich noch an den überlieferten Mächten festhaltend, macht sich zum Gesetz aller Dinge, die Einheitlichkeit des geistigen Lebens zerbröckelt, die katholische Glaubenswelt und Sittenlehre fällt den auflösenden Tendenzen immer mehr zum Opfer. Die geistige und weltanschauliche Entwicklung, die im Spätmittelalter eingesetzt hatte, im XVI. und XVII. Jahrh. weitergelaufen war und während der klassischen Ära eine gewisse Korrektur erfahren hatte, führte um die Wende des XVII. zum XVIII. Jahrh. erstmalig zu einer deutlichen Aufspaltung: Die *deux France* begannen in Erscheinung zu treten: Die selbstherrliche, freiheitliche und fortschrittliche raison mit ihrer Absage an die überkommenen Werte und an die bestehenden Gliederungen des politischen und gesellschaftlichen Lebens, gipfelnd im 'Dictionnaire historique et critique' von Pierre Bayle, dem Erstlingswerk der Aufklärung — die zuchtvolle Gebundenheit an die Lehren der Kirche und an die Gesetze des Staates, die Verwurzelung in den traditionellen Mächten und Werten, am stärksten sich ausprägend im 'Journal de Trévoux', geleitet von den Jesuiten als den folgerichtigsten Verteidigern der überlieferten Ordnung.

Auf die mehr negative Kritik der Bayle, Fontenelle und anderer folgte die eigentliche Aufklärung, die um die Mitte und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mit der Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts einen grandiosen geistigen und weltanschaulichen Bau errichtete, der ganz offensichtlich als eine Gegengründung gegen das altüberkommene Gebäude des klassischen, monarchischen und katholischen XVII. Jahrh. gedacht war. Während das geistige und literarische Leben des XVIII. Jahrh. größtenteils das Gepräge des neuen 'philosophischen' Geistes aufwies, verlief das staatliche, politische und soziale Leben vielfach noch in den alten Geleisen. Die Hauptkampfobjekte bildeten — neben der Steuerpolitik und ähnlichen konkreten politischen Dingen — die Offenbarungsreligion, die Monarchie als Prinzip, als Institution und politischer Faktor, die hierarchisch gegliederte Gesellschaft, die Vorrechte des Adels, die Intoleranz, überhaupt das Festhalten an verhärteten Traditionen. Das geistig-ideologische Ringen dieser zwei Frankreich endigte um 1775/80 mit dem Sieg der Enzyklopädie, des Fortschritts- und Freiheitsgedankens der 'Philosophen' und mit der Niederlage des Journal de Trévoux und seiner Trabanten. Das Königtum hatte sich bei diesen

Kämpfen stark zurückgehalten, die Académie Française war lange in sich gespalten, und selbst Voltaire, der beherrschende Kopf des XVIII. Jahrh., konnte sich nicht restlos für die Neuerer aussprechen.

Die geistig-ideologische Zerspaltenheit wurde aber erst zu einer politischen und damit zu einer alle Gebiete des öffentlichen Lebens umfassenden, als unter der Wirkung der Aufklärungsideen, begünstigt durch die unentschiedene Haltung des Königs und der Parlamente und genährt durch die verführerischen Stimmungen und Gedankengänge eines Rousseau, die große Revolution über das schon innerlich morsche Ancien Régime hereingebrochen war. Damit hat das zweite, das neue Frankreich das alte auch machtpolitisch und schließlich staats- und verfassungsrechtlich und im Wege der Gesetzgebung zurückgedrängt. Mit der Revolution schien die bisherige Entwicklung glatt unterbrochen zu sein. Auf beiden Seiten wurde diese Ansicht bewußt genährt: Bei den Anhängern des alten Frankreich aus Haß und Opposition gegen das neue und durch die Hoffnung auf eine Rückbildung, bei den Neuen mit dem Nachdruck darauf, daß nur ein wirkliches Neuanfangen die Umsetzung der revolutionären Gedankenwelt in die Wirklichkeit ermögliche. Je mehr das Rad der Revolution weiterläuft, besonders von 1791 ab, desto mehr setzen sich die zwei Frankreich ideologisch wie praktisch-politisch voneinander ab. Die Hauptbrennpunkte des nunmehr ungleich gewordenen Kampfes sind: die Monarchie, die Kirche, die Standesprivilegien. Königtum und Standesvorrechte wurden beseitigt, die katholischen Royalisten des Westens wurden in blutigen Kämpfen besiegt, aber die Kirche stand als das stärkste Sammelbecken der Geisteswelt und Lebensgesinnung des Ancien Régime noch ungebrochen da. In ihr erblickte man den stärksten Hort der Reaktion. Seit dieser Zeit bildet die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche das aktuellste und schwierigste Kernproblem im Ringen der *deux France.*

Das gilt zunächst für die hochrevolutionären Jahre 1793/94 und die napoleonische Zeit. Das Auf und Ab in den zwei Jahrzehnten zwischen 1795 und 1815 und dabei die wechselvollen Ausprägungen der *deux France* hier im einzelnen zu schildern, ist unmöglich. Gleich zu Beginn dieser Epoche kam es auf ideologischem Gebiete zu einer scharfen antithetischen Gegenüberstellung der beiden Frankreich, vor allem durch *Joseph de Maistre*. Ausgangspunkt und Zielpunkt seines in sich geschlossenen Systems ist die *union* Europas unter der spirituellen Oberhoheit des Papstes. Dabei fällt der französischen Nation, der 'ältesten Tochter der Kirche', die besondere Aufgabe zu, der stärkste Arm des Papsttums zu sein. Kirche und monarchischer Staat haben früher zur Erreichung dieses gottgesetzten Zieles zusammengewirkt. Im Laufe der Zeit aber ist das große alte Frankreich durch religiösen Individualismus, rein machtpolitisches Streben, weltlich-aufklärerisches Denken und dgl. von seinem Weg abgebracht worden. Diese Entwicklung hat zur großen Revolution geführt. Damit ist die französische Nation ihrer göttlichen Sendung völlig untreu geworden. Die Revolution war ein Aufruhr gegen die altüberlieferte, gottgegebene Ordnung; sie ist der *désordre* kat'exochen, ein Werk des Satans. An die Stelle der gewachsenen christlich-monarchischen Ordnungswelt ist eine von den 'Philosophen' ausgeklügelte Systemwelt getreten. Worin besteht

die Aufgabe der wahrhaftigen *France* gegenüber dieser — wie man sagen könnte — *Anti-France?* Sie ist eine doppelte: 1. *La France* hat die Revolution und alles, was damit zusammenhängt, als eine schwere Prüfung und eine gerechte Strafe Gottes dafür zu betrachten, daß sie schon in früheren Zeiten vom rechten Wege abgeirrt ist. 2. Sie muß in sich gehen, damit sie die bereits eingewurzelten Schäden erkennen und wirksam bekämpfen kann. Dann gilt es, auf der ganzen Linie den Kampf gegen dieses neue Frankreich zu eröffnen und vor allen Dingen Einrichtungen zu schaffen, wie sie das alte Frankreich besessen hat und die eine kontinuierliche, organische Entwicklung des gesamten nationalen Lebens gewährleisten.

Der restaurative Ideologe Maistre hat also sowohl vom universalkatholisch-päpstlichen wie auch vom französisch-katholischen und vom traditionell-klassischen Standpunkt aus das neue Frankreich als ein satanisches Gegenbild und eine von den Franzosen selbst verschuldete, vom strafenden Gott zugelassene Verzerrung des wahren, alten Frankreich prinzipiell abgelehnt, die Möglichkeit eines Kompromisses zwischen diesen zwei Frankreich geleugnet und die geschichtliche Abfolge Renaissance, Reformation — Aufklärung — Revolution klar herausgestellt. Die späteren Abwandlungen der *deux France*-Ideologie oder -Theorie gehen irgendwie auf Maistre zurück, insbesondere die der letzten 50 Jahre, während die unmittelbare Einwirkung der Theorie Maistres auf die *Gestaltung* des Verhältnisses zwischen den zwei Frankreich im XIX. Jahrh. nur gering war.

Der Kampf für und wider die Revolution bildet das Kernproblem der inneren Geschichte Frankreichs *im XIX. Jahrh.* Je größer der zeitliche Abstand von den Ereignissen der großen Revolution wurde, desto mehr bildete sich das Bewußtsein vom Nebeneinander und Gegeneinander der *deux France* aus, wenn auch diese sprachliche Formel noch nicht üblich war. Das Ringen ging vor allem um große politische Fragen. A) Um die äußere Staatsform und um den Geist der Staatsführung: Restauration, Ancien Régime oder Révolution, République. Hier nur die Hauptdaten: 1815—1830 Restauration, 1830 Julirevolution, dann Bürgerkönigtum, 1848 Februarrevolution, zweite Republik, dann wiederum Monarchie (Napoleon III.), 1870 Republik. Also scharfe Kämpfe zwischen monarchischer und republikanischer Staatsform, und erst seit 1875 ist die republikanische Staatsform endgültig und gesichert. B) Es ging um das Problem Staat und Kirche. Dieses hängt mit dem vorerwähnten eng zusammen. Die traditionellen Mächte des alten Regimes, Königtum, Adel und höherer Klerus, fanden sich bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen doch immer wieder instinktiv und interessenmäßig zusammen. Die Monarchie begünstigte die Kirche und umgekehrt. Zu einem Generalangriff gegen die Kirche, ihre Organisationen und Positionen, kam es aber erst, nachdem sich die republikanisch-demokratische Staatsform gefestigt hatte, also nach 1875. Damit wurde der Kampf der *deux France* zu einem weite Kreise des Volkes erfassenden politisch-weltanschaulichen Ringen. Es sei nur an Gambettas bekannten Schlachtruf erinnert: *Le cléricalisme, voilà l'ennemi.* Vor allem zwei Kampfobjekte kamen in Betracht: der Klerus und die Ordensgesellschaften, die Schule. In der monarchischen Zeit war es den religiösen Kongregationen gelungen, wieder starken Einfluß auf das öffentliche Leben und insbesondere auf die Schulen zu gewinnen;

es sei nur verwiesen auf die *Loi Falloux.* Unter Ferry, dann unter Waldeck-Rousseau und Combes hat das neue Frankreich eine konsequente, prinzipiengetreue Linie verfolgt und in den ersten Jahren des XX. Jahrh. ist es zum Erlaß des Vereinsgesetzes gekommen, in dem die unterrichtliche und sonstige über das rein Religiöse hinausgehende Tätigkeit der Orden stark eingeschränkt wurde, und schließlich im J. 1905 zur *Loi sur la séparation des églises et de l'État,* zur Trennung von Kirche und Staat und sogar zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Frankreich und dem Vatikan. Der Kampf der *deux France* war mit dem vollen Siege des antiklerikalen, laizistischen und kulturkämpferischenFrankreich zunächst beendet.

Dies in knappen Strichen das äußere Bild. Die entsprechenden Vorgänge auf dem Gebiete des Geisteslebens sind nicht minder wechselvoll. Teilweise gehen sie mit den politischen Entwicklungen Hand in Hand, teilweise sind sie eigenständig. Die romantische Bewegung nahm aus politischen und geistesgeschichtlichen Gründen zunächst gegen die Revolution Partei. Erst in den letzten Jahren vor der Julirevolution ließen sich die Romantiker von den mannigfaltigen liberalen, sozialen und antiklerikalen Zeitströmungen mitreißen bzw. stellten sich als wortgewaltige Ideenträger und Ideenkünder in den Dienst der fortschrittlichen Bewegungen. Die politische Weltanschauung der großen Revolution drängte mit aller Macht nach Verwirklichung im Gesamtleben der Nation. Auf dem Gebiete des geistigen, politischen und sozialen Daseins stieß sie auf die stärksten Hemmnisse, während auf geistig-literarischem Gebiet der Widerstand des alten Frankreich weit geringer war. (Am schärfsten bei dem bekannten L. Veuillot.)

In der nachromantischen Epoche (etwa nach 1845) haben Positivismus und Szientismus dieses kämpferische Aufklärungswerk, wie man es nennen könnte, fortgesetzt. Der Philosoph und Soziologe Comte hat den Katholizismus — der von den Vertretern des neuen Frankreich sonst vielfach in Bausch und Bogen abgelehnt wurde — auseinandergelegt; er hat ihn als große Tradition Frankreichs und als Meisterwerk der Organisationskunst bejaht und wandelt damit — mit vielen anderen — teilweise in den Spuren des Traditionalismus eines Maistre; er teilte und begründete andererseits die Anschauungen seiner Zeit über die Unvereinbarkeit der christlichen Dogmen mit der fortschrittlichen Geistesentwicklung der Menschheit und vor allem über die Schädlichkeit des Klerikalismus, wie überhaupt jeder Betätigung der Vertreter der Kirche im politischen und sozialen Leben der Nation. Der Positivismus der Mitte und der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. setzte sich für die modernen Freiheiten, für Geistesfreiheit, staatsbürgerliche Freiheit usw. ein und stand insoweit gegen die im gesellschaftlichen und staatlichen Leben immer noch tonangebenden alten Autoritäten im Kampfe. Der Positivismus — im weitesten Sinne genommen — bildete sich im Laufe der Zeit zu jener Geisteshaltung und politischen Ideologie um, die nach 1870 und in verstärktem Maße von 1882 ab das Rückgrat und die Substanz der Republik bildete. Er war der geistige Wegbereiter des nunmehr auch politisch auf der ganzen Linie sich durchsetzenden Laizismus der dritten Republik, des Systems der parlamentarischen Demokratie.

Doch der Sieg dieses neuen Frankreich sollte keineswegs unbestritten bleiben. Das alte Frankreich bezog seine Stellungen. Von nun ab sind geistiger und politischer Kampf nicht mehr zu trennen; aber es verschieben sich naturgemäß die Akzente: das alte, an den traditionellen Werten festhaltende Frankreich war unter den veränderten politischen Machtverhältnissen gezwungen, das Ringen mehr auf die geistig-literarische Ebene zu verlegen und seine gesellschaftlichen Positionen (Adel, Offizierkorps) zu stärken und auszunützen. Dabei ergibt sich ganz von selbst ein Zusammengehen des nationalen Konservativismus (als Nachfolger des Monarchismus) mit dem Katholizismus.

Letzterer hat auch von der religiösen, sittlichen, geistigen und gefühlsmäßigen Seite her in dem Jahrzehnt zwischen 1880 und 1890 neue Auftriebe erhalten. Man war des Positivismus und Naturalismus müde geworden, die Kräfte des Gefühls, der Phantasie, des Religiösen und Innerlichen forderten ihr Recht. Die Strömungen, die man unter dem Sammelnamen *mouvement symboliste* zusammenfaßt, haben den 'Geist des XIX. Jahrh.' auflockern und zersetzen helfen. In der Krisenstimmung, die ums Jahr 1885 als *fin-de-siècle*, als *décadence* die Gemüter der französischen Patrioten beunruhigte, und schon vorher haben sich viele die Frage nach den Ursachen dieser Fehlentwicklungen vorgelegt. Von verschiedenen Standpunkten aus kamen sie zu dem Ergebnis, daß das moderne Frankreich krank sein müsse; die Symptome der Krankheit seien klar erkennbar und es komme jetzt darauf an, die Ursachen des Übels herauszufinden. Schon ums Jahr 1873 haben viele Katholiken die Überzeugung vertreten, der verlorene Krieg ist eine Strafe Gottes dafür, daß das revolutionäre Frankreich die Grundsätze und Traditionen des alten, heiligen Frankreich verlassen hat, und erst die Rückkehr zu ihnen verbürgt den Wiederaufstieg der Nation. Die nationalen Konservativen erkannten die Wurzeln des Unheils in der aus der französischen Revolution herausgewachsenen parlamentarischen Demokratie. Paul Bourget, ein Mann der Literatur, hat sich bemüht, in seinen '*Essais de Psychologie Contemporaine*' die Krankheitserscheinungen der französischen Seele mit feiner psychologischer Einfühlung zu analysieren, sodann das Übel zu diagnostizieren und auf Grund der Erkenntnis seiner Ursachen die Mittel zur Heilung zu finden. Dabei hat er eine nationalhygienisch und nationaltherapeutisch gedachte Theorie der *deux France* entwickelt. Er knüpfte an die Gedankengänge Maistres und der konservativen Theoretiker des XIX. Jahrh. an, insbesondere an Comte und den älteren Taine. Schuld an der Krankheit ist die französische Revolution und all das, was sie mittelbar und unmittelbar an Folgeerscheinungen gezeitigt hat: die Romantik als Kollektiverscheinung geistig-seelischer Zersetzung, der standpunkt -und verantwortungslose Naturalismus und Szientismus als geistige Bewegung und die zeitgenössische Demokratie als die entsprechende politische Lebensform. Das durch Revolution und Romantik krank gewordene moderne Frankreich kann nur dadurch wieder gesunden, daß es zu den bewährten Prinzipien, Institutionen und Traditionen zurückkehrt, die das alte Frankreich groß gemacht haben. Man sieht, wie sich die bisherigen praktisch-politischen und die geistigen Abwandlungen der *deux France*-Auffassungen hier vereinigen und zu einem deutlichen Entweder-Oder führen.

Wie berechtigt diese vom nationalen Erneuerungswillen gespeiste Theorie des Entweder-Oder gewesen ist, sollte sich in den nun folgenden Zeiten der Erregungszustände erweisen, in denen die Krise des vom neuen Frankreich geschaffenen Systems innerpolitisch wie außenpolitisch zutage trat. Ich erwähne hier bekannte Dinge und begnüge mich daher mit wenigen Schlagworten: Mißstimmung gegen die Politik der Regierung, gegen das Zusammenarbeiten von jüdischen Finanzmächten und korrumpierten Systempolitikern; Hinneigung vor allem der großstädtischen Massen zu einem autoritären Regime: Boulanger, Antisemitismus von Drumont; bedrohliche Zuspitzung des deutsch-französischen Gegensatzes im Anschluß an die Schnaebele-Affäre. Die beiden Fronten marschieren auf. Ein neuer, den Erfordernissen der Gegenwart Rechnung tragender Nationalismus hatte sich gebildet und stellte sich in eine Reihe mit den Anhängern des monarchischen und des katholischen Gedankens. Den großen Gegner bildeten die Kräfte und Mächte des 'Systems'.

Die große Feldschlacht beginnt mit der sog. Dreyfus-Affäre. Damit hebt jene Zeit an, in der sämtliche *deux France*-Gegensätzlichkeiten, die praktisch-politischen, die prinzipienpolitischen, die geistig-ideologischen, am stärksten hervorgetreten sind. Der jüdische Generalstabshauptmann Dreyfus war wegen Verrats militärischer Geheimnisse verurteilt worden, obwohl, wie sich später herausstellte, wahrscheinlich ein anderer oder andere die Handlungen begangen haben, die ihm zur Last gelegt wurden. Daher der Ruf nach Revision. In der öffentlichen Meinung drehte es sich aber weniger um den Mann Dreyfus und seine Tat, sondern um den Vorrang eines von zwei Prinzipien: der abstrakten Humanitäts- und der objektiven Gerechtigkeitsidee, des nationalen Integritäts- und Sicherungsgedankens. Das System der demokratisch-parlamentarischen Republik war im ganzen *dreyfusard*, der neue Nationalismus und der Konservativismus alten Schlages war *anti-dreyfusard*. Die Stellungnahme zu dem im Falle Dreyfus sich symbolisch darstellenden Grundproblem ergab das principium divisionis für die *deux France*. Dieser ideologisch-weltanschauliche Kampf vermengte sich mit den bereits im Gange befindlichen politischen Kämpfen und verschärfte sie aufs Äußerste, indem er ihnen zündende Parolen lieferte. Die Anhänger des Systems konnten es nun allem Volke verkünden: da sieht man die alte, verhaßte Einheitsfront von *sabre et goupillon*, der reaktionären Kreise von Adel, Militärs und Klerus; sie schlagen die Gebote allgemein menschlicher Gerechtigkeit in den Wind und opfern einen unschuldigen Menschen ihrer Herrschsucht und ihrem Machtstreben. Auf der anderen Seite haben die Dreyfusgegner alles aufgeboten, um am Falle Dreyfus zu zeigen, wie wenig das unfranzösische, verräterische Regime der parlamentarischen Demokratie in der Lage sei, die tragenden Säulen der Nation und des Staates, vor allem das Heer, vor Zersetzung und Überfremdung zu schützen. In der Parteinahme für das *eine* Frankreich lag die Ablehnung des anderen schon eingeschlossen. In dieser Kampfzeit haben viele hervorragende Führer des geistigen und politischen Frankreich ihre Formung erhalten, kein Wunder, daß schon deswegen die Zweifrontenstellung der Dreyfusepoche bis in die Gegenwart nachwirkt.

Es ist bekannt, daß die Dreyfuskrise ihre allerdings mehr äußerliche Lösung

in der Weise fand, daß das 'System' siegte. Dreyfus wurde schließlich begnadigt und rehabilitiert; die politische Weltanschauung der dritten Republik setzte sich durch. Die Folge war, daß Nationalismus und Konservativismus (mit ihren verschiedenen Abarten) ihre staatlich-politischen Positionen immer mehr einbüßten und sich auf das ideologische und propagandistische Gebiet zurückziehen mußten. Von letzterem werden wir im Schlußabschnitt unserer Untersuchung einiges hören.

Auf innerpolitischem und kulturpolitischem Gebiet sind folgende Epochen zu unterscheiden:

1. Die Zeit bis zu den Trennungsgesetzen von 1905: Trennung von Staat und Kirche, Laienschule, religionsfreier staatsbürgerlicher Moralunterricht.

2. Die Zeit bis zum Weltkrieg und der Weltkrieg selbst: die — in der Praxis nicht so streng durchgeführte — Knechtung der einen *France* durch die andere; Kampf dagegen seitens der gläubigen Katholiken und der mit ihnen sympathisierenden Nationalisten und Traditionalisten; Annäherung der *deux France* während der immer stärker werdenden deutsch-französischen Spannung (Marokkokrisen von 1905, 1911 u. a.). Schließlich *Union nationale* zu Beginn des Krieges. Hier tritt ein bedeutungsvolles — man möchte fast sagen — Naturgesetz der französischen Nation in Wirksamkeit: In Zeiten äußerer Bedrohung gewinnen vorübergehend die einigenden Kräfte die Oberhand, die gemeinsame Not zwingt alle zusammen. Die Tatsache der Geschlossenheit der *France une et indivisible* wurde tausendfach bestätigt durch die *curés sac-au-dos,* die neben dem laizistischen Volksschullehrer und dem aufklärerischen Journalisten als einfache Soldaten für ihr Vaterland kämpften; sie wurde symbolisch verklärt durch die Jeanne d'Arc, die himmlische Patronin der *France éternelle,* der alle ihre Huldigung darbringen, ganz gleichgültig, ob sie dieser oder jener Front angehört haben.

3. Die Zeit bis 1931. Die *Union nationale* ist rasch zerfallen. 1919 traten der geistig-weltanschauliche Antagonismus und damit auch die großen politischen Gegensätze wieder hervor. Sie verdichten sich zu den gewaltigen Kampffronten: *bloc national — cartel des gauches.* Das sind die *deux France* des parlamentarischen Lebens, die freilich mit ihren wechselnden Mehrheiten und ihren zeitbedingten Parolen mit den geistig-weltanschaulich bedingten *deux France* keineswegs ganz zusammenfallen. Zu den prinzipiellen Forderungen des Linkskartells — in diesem Punkt sind die Radikalsozialisten mit Herriot die konsequentesten — gehört die völlige Durchsetzung der Trennung von Staat und Kirche, die Schaffung der *École Unique,* überhaupt die restlose Verwirklichung des Laizismus und die endgültige politische und gesellschaftliche Außerkurssetzung der Überreste des *ancien régime.* Insofern ist das Linkskartell der Testamentsvollstrecker der Ferry und Combes, allgemeiner gesprochen, der französischen Revolution. Die Rechte dagegen macht sich in diesen Fragen zum Sachwalter eines gemäßigten Konservativismus und hat es bisher fertig gebracht, daß an der insbesondere seit dem Weltkrieg üblichen wohlwollenden und loyalen Handhabung der Trennungsgesetze festgehalten wurde. Abgesehen von der Frage der *laïcité* und des *cléricalisme* ist der Gegensatz zwischen den parlamentarischen *deux France* nicht streng prinzipieller Natur, sondern mehr soziologisch bedingt (Bauern, Kleinbürger —

Großbourgeoisie, Industrie, Feudalität) und von den jeweils im Vordergrunde des Interesses stehenden politischen Fragen und den parteipolitischen Umschichtungen abhängig.

4. Die Jahre von 1931 bis heute. 1929 bis 1931 stand Frankreich auf dem Gipfel der Macht. Seitdem geht es abwärts, innerpolitisch wie außenpolitisch. Die mangelnde Entschlußkraft der Parlamente und der parlamentarischen Regierungen angesichts schwieriger wirtschaftlicher Situationen, üble Finanzskandale (Stavisky-Affäre u. a.), die Labilität des Parteienwesens und viele andere Umstände haben das 'System' in weiten Schichten des Volkes verdächtig und verhaßt gemacht und zur Herausbildung systemfeindlicher Bünde geführt. Nun kommt zu den vorhandenen *deux France*-Antagonismen noch eine weitere, vor allem im Prinzipiellen wurzelnde und auf organisatorischen Zusammenschluß bedachte Spielart hinzu. In dem verhängnisvollen Februar 1934 standen sich eine vereinigte radikale Linke und eine aus verschiedenen Gruppen und Bünden zusammengesetzte aktivistische Rechte gegenüber, und die beiden Demonstrationszüge des 14. Juli 1935 sind nichts anderes als die unblutige Fortsetzung der seit geraumer Zeit in Gang befindlichen völlig unübersehbaren und in ihren Folgen noch nicht vorauszubestimmenden Sammlung der politisch aktivistischen Elemente, zunächst einmal in der Hauptstadt Paris, charakteristischerweise im Zeichen bekannter äußerer Symbole: Phrygische Mütze (Revolution), Stahlhelm (nationales Frontsoldatentum). Die einen finden kein rechtes Genügen mehr an der Politik derer, die die revolutionäre Ideologie im Munde führen, und tendieren darum nach Moskau, die anderen fühlen sich unbefriedigt durch Geist und Haltung der Rechts- und Mittelparteien und suchen neue Wege zur politischen Willensbildung und Staatsgestaltung. Die Letzteren kämpfen gegen das 'System', die Ersteren paktieren äußerlich mit dem 'System', dessen parteipolitische Instanzen zum Teil als ihre Führer auftreten (Sozialisten und Radikalsozialisten), aber die treibenden Kräfte sind im Prinzip gegen das 'System'. Auch hier fehlt es nicht an ausgleichenden Kräften. Die Männer, die seit Jahren an der Regierung sind, und der Geist und die Institutionen des Regimes bemühen sich krampfhaft und angsterfüllt um einen Ausgleich. Das gilt nicht bloß hierfür, sondern auch für den traditionellen Gegensatz zwischen dem 'roten' und 'schwarzen' Frankreich. Ich verweise nur auf die Annäherung, die sich in neuester Zeit gelegentlich des Eucharistischen Kongresses in Lourdes und der angeblichen Bedrohung des Katholizismus durch das neue Deutschland zwischen den staatlichen und kirchlichen Mächten in Frankreich sowie zwischen der französischen Republik und dem Vatikan vollzogen hat.

Aus dem Gesagten geht folgendes hervor: Im gegenwärtigen Frankreich — die historischen Darlegungen wollten nur die Grundlage für dessen Verständnis schaffen — besteht die Aufspaltung in *deux France* in dreifacher Hinsicht: a) in der sich immer wieder herausbildenden Scheidung in eine parteienmäßige Rechte und Linke, wobei streng genommen nur der überkommene politisch-ideologische und weltanschauliche Gegensatz hinsichtlich des Laizismus in Frage kommt. Hier wird der alte parteipolitische Gegensatz der *deux France* weitergetragen.

b) In der Sammlung geistig wie politisch aktivistischer Elemente der Linken und der Rechten in neuen gegnerischen Organisationen und Bünden, die zum großen Teil Zielsetzungen haben, die der in Frankreich noch in der Vorherrschaft befindlichen Ideologie fremd sind.

c) Auf geistig-ideologischer Ebene in dem Nachwirken der Auffassungen und Theorien von den *deux France,* wie sie seit der Dreyfuszeit in Literatur und Publizistik hervorgetreten sind. Neben dem Versagen des Regimes und all dem Aufrüttelnden, was das Erlebnis des Weltkrieges und der Nachkriegszeit mit sich gebracht hat, haben gerade auch diese Ideen und Theorien auf die jüngeren und aktiveren Kräfte des heutigen Frankreich einen starken Einfluß ausgeübt. Darum hierüber an dieser Stelle das Wichtigste.

E. Hello ist bis zu seinem Tod (1885) ein einsamer Gottesstreiter geblieben. In seinen Werken beklagt und geißelt er als Gefolgsmann von Bossuet und de Maistre die Loslösung der nachmittelalterlichen Welt von Gott. Er denkt in Antithesen: Helligkeit, Christentum — Finsternis, neuheidnische Barbarei; universaler, im Religiösen wurzelnder Gemeinschaftsgeist — aufklärerische Vereinzelung, materialistische Ichsucht. Wenn er diesen Abfall von Gott auch als eine gemeinabendländische Erscheinung ansieht, legt er doch einen besonderen Nachdruck auf die verhängnisvolle historische Entwicklung: altes heiliges Frankreich — modernes gottloses Frankreich.

Bei *L. Bloy* bekommt diese *deux France*-Antithese einen höchst polemischen und politischen Anstrich. Sie wird zu einem reich instrumentierten Motiv, das sich durch die meisten seiner pamphletistischen und zugleich predigerhaften Werke hindurchzieht. Obwohl Bloy das demokratische und laizistische Frankreich der Neuzeit aufs schärfste tadelt, betrachtet er es trotzdem als das auserwählte Lieblingsland Gottes. Es ist nach wie vor die Heimat der Jeanne d'Arc, und darum hat die Jungfrau Maria sich auch im „stinkenden demokratischen Frankreich" innerhalb weniger Jahrzehnte dreimal durch persönliches Erscheinen geoffenbart. Wenn aus dem einigen, heiligen Frankreich sich ein zweites unheiliges abgespalten hat, so ist das vor allem auf den Einfluß des gottlosen, des protestantischen, jegliche Einheit zerstörenden Deutschland zurückzuführen. Die *deux France*-Konstruktion mündet bei Bloy in einer Art apokalyptischen Deutschlandhasses.

Von Bloy beeinflußt, aber auf einer unvergleichlich höheren geistigen und religiösen Ebene sich bewegend bietet sich die *deux France*-Auffassung des berühmten neuscholastischen Philosophen *J. Maritain* dar. Sie ist vor allem niedergelegt in dem Buch '*La Primaute du Spirituel*'. Dort spricht Maritain von einer *sainte France* (König Ludwig der Heilige, Jeanne d'Arc) und einer *vaine France* (Philipp der Schöne, die Gallikaner, die Parlamente, die moderne Zeit). Es heißt: '*Nogaret est le cousin de Robespierre et de Lénine*' und '*Les arrêts régaliens des Parlements sont le brouillon des lois laïques*'. Die Scheidung in *deux France* beginnt also mit der Loslösung des französischen Königtums und damit des Staates von der universalen Kirche, d. h. mit dem Auftreten des Gallikanismus. Nach dieser kirchen- und staatspolitischen Trennung, die fortzeugend Böses gebar, kam die religiöse und dann die geistig-philosophische. Die Spaltung der religiösen

Einheit hat Luther auf dem Gewissen, sie ist also die große Sünde Deutschlands. Die geistig-philosophische dagegen ist die eigentliche 'französische Sünde', das Werk des Descartes. Diese Sünde wiegt um so schwerer, als sich Frankreich im XVII. Jahrh. aus eigener Kraft seine religiös-kirchliche Einheit bewahrt hat (wenn man vom Jansenismus absieht). Descartes hat die große Linie der scholastischen Philosophie verlassen, das Denken vom Sein gelöst, die Menschennatur intellektualisiert und individualisiert und damit den französischen Geist auf die verhängnisvolle Bahn gebracht, die zu Rousseau und zur Romantik und schließlich zur völligen Auflösung der gottgewollten Ordnung im 'Modernismus' geführt hat. Für Maritain liegen die *deux France* vor allem auf der geistigen und religiösen Ebene, nicht so sehr auf der politischen. Die Schuld an der Aufspaltung liegt in der gesamten abendländischen Entwicklung, die maßgeblichst von Frankreich und Deutschland bestimmt worden ist. Das Ziel muß sein: die Wiederherstellung der geistigen und weltanschaulichen Einheit Frankreichs. Dazu bedarf es eines Kreuzzugs des Geistes seitens der Besten; Frankreich braucht 'Heilige', die es wieder seiner Berufung zuführen, das große katholische Land, die geistige Hüterin der göttlichen Ordnung auf Erden zu sein.

Bei den bis jetzt Genannten wird die Spaltung in *deux France* als historische Tatsache anerkannt und als eine Art göttliche Strafe hingenommen, nicht aber als eine in der Struktur des französischen Geistes begründete Eigenart angesehen. Der Zug und der Wille zur Einheit, der in den politischen Erscheinungsformen der *deux France* als Machtanspruch lebendig ist, beherrscht auch die literarischen Ausprägungen und Abwandlungen.

An der Grenze von Politik, Publizistik und Literatur bewegen sich die *deux France*-Auffassungen und Theorien der *zeitgenössigen Nationalisten.* Bei ihnen bilden das Dreyfuserlebnis und das Ringen zwischen romantischen und klassizistischen Geistes- und Literaturelementen die Ausgangspunkte. Man wird sich vielleicht wundern, wenn ich hier *M. Barrès,* den bekannten Schöpfer eines Systems des Nationalismus, anführe. Ich tue das, weil der spätere französische Nationalismus vielfach auf sein 'System' zurückgeht und weil er ein Kronzeuge für das ständige parallellaufende Bemühen ist, die *deux France* in einer höheren Einheit aufzulösen. Seine Lebensarbeit dient der Herbeiführung eines Zusammenwirkens aller Komponenten und gestaltenden Mächte des französischen Geistes im Dienste der nationalen Idee. Das vorchristliche Frankreich mit seinem immer noch nachwirkenden Kult der Naturkräfte, das große christliche Frankreich, das immer an der Spitze der abendländischen Christenheit gestanden hat, und das freiheitliche Frankreich, sie bilden zusammen die *France éternelle,* die sich am repräsentativsten in der Gestalt der Jeanne d'Arc darstellt. Im Kriege hat Barrès mit beredtesten Worten die beglückende Zusammenarbeit der '*diverses familles spirituelles de la France*' gepriesen und nach Beendigung des Völkerringens hat er seine Mission darin gesehen, die gesammelte Werbekraft des einheitlichen französischen Geistes auf das deutsche Rheinland anzusetzen. Dabei leitete ihn sowohl seine ins Emotionale und Mystische hinaufgesteigerte Theorie der einheitlichen *France éternelle* als auch die *Lehre von den deux Allemagne.* Die

letztere hat Barrès nicht erfunden. Geprägt hat dieses Wort E. Renan in der Einleitung zur '*Réforme intellectuelle et morale*', aber die Auffassung von einem doppelten Deutschland findet sich u. a. schon vorgebildet bei E. Quinet. Mme de Staël und ihr Kreis hatten eine romantische idealistisch-ästhetische Deutschland-Betrachtung in Frankreich heimisch gemacht. Unter dem Einfluß der politischen Gegensätze zwischen Deutschland und Frankreich erfolgte ums Jahr 1840 herum eine Reaktion gegen diese Betrachtungsweise, und der Sieg des geeinten Deutschland im Kriege 1870/71 schien die in der Herausbildung begriffene Theorie der *deux Allemagne* vollends zu bestätigen: Das Land der Dichter und Träumer, der Philosophen und Gelehrten, Weimar — das Land des Militarismus und des Kultes der kriegerischen Gewalt, Potsdam. Dazu kam in der Folgezeit, als Verstärkung des zweiten Elements, noch der Vorwurf des kulturlosen Wirtschaftsmaterialismus. Dieses antithetische Bild hat sich Barrès zu eigen gemacht und schriftstellerisch und propagandistisch aufgeputzt. Dazu kommt bei Barrès noch etwas Spezifisches. Sein erd- und raumgebundenes Denken (Lothringen!) führte ihn zu einer Trennung Deutschlands in ein germanisch, preußisch-östliches und in ein romanisch, rheinisch-westliches. Damit verband sich die Aufspaltung Potsdam—Weimar. Dieses letztere, das dem französischen Geiste schon räumlich und dem Charakter seiner Bevölkerung nach mehr liegende Deutschland der Humanität und der Kultur wollte er im Laufe der Zeit vermittels der '*pénétration pacifique*' an Frankreich assimiliert wissen.

Bei anderen Nationalisten hat sich diese *deux Allemagne*-Theorie mit der *deux France*-Theorie verbunden. Bei *Ch. Maurras*, dem Führer der royalistischen *action française*, Kritiker, Schriftsteller und Journalist zugleich, liegt der Fall umgekehrt als bei Barrès. Er vertritt mit größter Konsequenz seine *deux France*-Theorie, sieht dagegen Deutschland nur unter einem einheitlichen Gesichtswinkel. Die Grundlagen seiner Lehren sind zugleich ästhetischer und politischer Natur. Nach Maurras stellt sich alles Geschehen als ein Kampf zwischen den beiden Urmächten des *ordre* und des *désordre* dar. Die historische Abfolge ist etwa die: Griechentum — Römertum — Provence, katholische Kirche, Frankreich; orientalischer Geist — Frühchristentum, Sektenwesen — Protestantismus, östlicher, besonders deutscher Geist. Von der Unordnung der deutschen Reformation aus ist das Übel über den Genfer Rousseau nach Frankreich eingedrungen, hat dort die Revolution entfacht, die Romantik erzeugt und damit die innere Einheit der Nation zerbrochen. Den drei C *(Catholicisme, Contrerévolution, Classicisme)* des alten Frankreich stehen die drei R *(Réforme, Romantisme, Révolution)* des neuen Frankreich gegenüber. Die *deux France*-Auffassung des Maurras ruht auf der Basis seiner scheinhistorischen *ordre-désordre*-Antithese und seiner Infektionstheorie und prägt sich in dreifacher Weise aus: in einer extremen Deutschfeindlichkeit, in einem nicht minder extremen antiromantischen Denken und im Kampf gegen die bestehende Staats- und Lebensform der parlamentarischen Demokratie.

Das Bestreben des Maurras und seiner Anhänger geht dahin: 1. die vielfältigen Erscheinungsformen des revolutionären und romantischen Geistes im Gesamtkomplex der französischen Kultur und Nation aufzuspüren und zu ana-

lysieren, 2. nach Mitteln und Wegen zu suchen, diese gefährlichen Fremdkörper dauernd zu beseitigen, um die Einheit der *France une et indivisible* wieder herzustellen. Was das Letztere anlangt, empfiehlt Maurras eine integrale politische Lösung. Das ganze von Revolution und Romantik verdorbene System der heutigen Demokratie muß beseitigt werden. Dazu ist nur die Institution der Erbmonarchie in der Lage. Die Gegenrevolution muß also von oben her einsetzen, und von hier aus muß der moderne *désordre* bis in alle seine einzelnen Verästelungen nach rückwärts aufgerollt werden.

Was für Maurras gilt, gilt im großen und ganzen auch für seine Kampfgenossen, von denen ich nur *L. Daudet* nenne. Selbst Männer der Wissenschaft gehören in diesen Kreis, beispielsweise der Schriftsteller und Historiker *J. Bainville*. Ich darf hier einschalten, daß gerade in der *Geschichtschreibung* naturgemäß die verschiedenen *deux France*-Auffassungen zur Geltung kommen, am meisten bei Darstellung und Wertung der großen Revolution. Die offizielle, in der Ideologie der dritten Republik verwurzelte Geschichtschreibung zeichnet ein Bild, das grundverschieden ist von dem, das die konservativ-nationalistische Historiographie entwirft.

Der an der Marne den Soldatentod für Frankreich gefallene Dichter und Publizist *Ch. Péguy* stellte das Zwei-Frankreich-Problem anders. Wie für Bloy und Barrès ist auch für ihn Frankreich das Lieblingsland Gottes, selbst in der modernen Aera der gottlosen Demokratie. *La France* ist ihrer Berufung erst in der neuesten Zeit untreu geworden, etwa seit 1881, als die Republik unter die Herrschaft der kultur- und traditionslosen Intellektuellenpartei geraten ist (Jaurès). Wie gewaltig der Zwiespalt ist, der sich zwischen dem alten, von Christentum und Antike geformten, in der heimischen Landschaft und Volksseele wurzelnden Frankreich und der die geschichtlich gewordene Ordnung zersetzenden, abstrakten und demagogischen modernen Welt entwickelt hat, beweist nach Péguy die Dreyfusaffäre, die '*affaire élue*'. Er sieht hier zwei Fronten einander gegenüberstehen, die sich ganz anders voneinander abheben, als man es gemeinhin annahm: *la France mystique — la France politique*, das Frankreich, das an den ewigen, fortvererbten Werten glaubens- und gesinnungsmäßig festhält — das andere Frankreich, das eben diese Werte zur ideellen Verbrämung seiner höchst politischen und aktuellen Bestrebungen mißbraucht; anders ausgedrückt: traditions- und erdgebundener Glaube und Gestaltungswille — aus dem Alltag geborener, scheinidealistischer Zweckmäßigkeitskult. Das wahre Frankreich wird charakterisiert durch die 'Mystik' und symbolisiert von der heiligen Jeanne d'Arc. Erst seit wenigen Jahrzehnten ist diese 'Mystik' von demagogischen Politikern und wurzellosen Büchermenschen umgefälscht worden zur 'Politik', und dieses 'politische' Frankreich gilt es auszutilgen. Das ist vor allem die Aufgabe, deren Lösung Péguy mit seinen '*Cahiers de la Quinzaine*' anbahnen wollte. Sein Heldentod wurde von seinen Anhängern als ein Blutopfer gedeutet, das der 'Mystiker Péguy' für das seiner göttlichen Sendung entfremdete 'politische' Frankreich der Gegenwart dargebracht hat.

Ähnlich faßt der ebenfalls auf dem Felde der Ehre gefallene *E. Psichari*

ganz allgemein die Rolle des französischen Soldaten, insbesondere des Kolonialsoldaten auf. Dieser verrichtet wie einst zur Zeit der Kreuzzüge *Gesta Dei per Francos;* seine Mission besteht darin: *racheter la France par le sang.*

Nun möchte ich noch einige Versuche nennen, das Problem der *deux France* dichterisch zu gestalten. Da steht an erster Stelle *P. Claudel* mit seinen drei als Trilogie gedachten Dramen: *L'Otage, Le Pain dur, Le Père humilié.* In fast allen Schriften und Dichtungen Claudels kommen Gedanken zum Ausdruck, die sich mit denen Maritains und verschiedener Nationalisten und Traditionalisten berühren: Seit Renaissance und Reformation ist die katholische Einheit des Abendlandes zerbrochen. Revolution, Romantik, moderner laizistischer Unglaube und im Zusammenhang mit all dem der Einfluß des deutschen Geistes haben ein zweites Frankreich geschaffen. Er selbst setzt sich als Dichter das Ziel: *Rassembler la terre de Dieu,* vor allem durch große dichterische Gestaltungen im Sinne der allumfassenden Katholizität. Auf diese Weise will er die französische Literatur wieder zu den ewigen und unversieglichen Quellen des wahren französischen Wesens zurückführen helfen; dann wird sie die Funktion ausüben können, die ihr zusteht: eine Künderin des katholischen und zugleich nationalen Geistes zu sein. Das Endergebnis der Trilogie ist: Die Nachfahren des altadligen Geschlechtes der Coufontaine sind im modernen revolutionären Frankreich völlig aufgegangen.

Es finden sich noch weitere Abwandlungen der *deux France*-Auffassungen in der zeitgenössischen französischen Literatur. Ich kann hier nur noch zwei andeuten. *Romain Rolland* stellt in seinem '*Jean Christophe*' zwei Frankreich und zwei Deutschland gegenüber. Frankreich: die großstädtischen Literaten, die weltmännischen Skeptiker, die schreienden und schiebenden Politiker — die in der Stille Tätigen, die an den reinen und wahren Geist glauben. An dieses Frankreich der gesinnungsmäßigen Idealisten knüpft R. Rolland seine Zukunftshoffnungen, und der Held seines Romans, Johann Christoph, zugleich der Repräsentant des großen und schöpferischen Deutschland, nicht des materialistischen und des machtpolitischen, findet in diesem wahren Frankreich zu sich selbst und erkennt seine Bestimmung.

Roger Martin du Gard greift in seinem 'Jean Barois' und in dem Romanzyklus '*Les Thibault*' das aktuelle *deux France*-Problem der letzten Jahrzehnte in dichterischer Form auf. Er hat das Ringen der beiden Frankreich mit feinster Kunst der Einfühlung und der Darstellung in die Seele der Hauptheldeh verlegt; es ist lebendige Zeit- und Geistesgeschichte, transponiert in Seelengeschichte, eine sinnige und eindringliche Abhandlung über eines der wichtigsten geistigen, nationalen und sittlichen Probleme Frankreichs in Romanform (natürlich nicht nur das).[1])

Wenn wir uns nun am Schlusse fragen: Welches von den *deux France* ist

---

1) Man könnte noch von anderen *deux France*-Auffassungen sprechen (Norden — Süden, Paris — Provinz) und das ist auch oft geschehen; sie sind politisch-geschichtlich, kulturgeschichtlich und zum Teil sogar rassisch begründet, können aber hier nicht mitbehandelt werden und stehen in der nationalen Selbstauffassung der Franzosen an Bedeutung zurück.

nun das wahre Frankreich? Oder gehören die zwei Frankreich zusammen zum Bilde der französischen Kultur und des französischen Geistes? Der rückschauende historische Mensch wird das Letztere bejahen, der in der Gegenwart stehende und für die Zukunft arbeitende politische Mensch — dieses Wort im weitesten und damit zugleich im ursprünglichsten Sinne genommen — wird sich eher kämpferisch für das eine oder das andere der beiden Frankreich erklären. Darauf kommt es an, welches Frankreichbild diejenigen in ihrem Herzen tragen, die die Zukunft ihrer Nation gestalten, und welches Bewußtsein von der Aufgabe und welcher Glaube an die Sendung ihrer Nation sie erfüllt. Hierbei spielt das Problem der *deux France* und — damit innigst verbunden — von der *France une et indivisible*, der *éternelle France* eine große Rolle. Wichtig und bedeutsam ist, was der forschende Geist des einzelnen als das Wesen seiner Nation erkennt; aber viel wirkungsmächtiger ist das nationale Selbstbildnis eines Volkes und der Wille, die Lebenswirklichkeit nach diesem inneren Bilde zu gestalten.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Die erste Folge der Mitternachtsreden, die seit dem Herbst 1933 unter dem Gesamttitel '*Vom Schicksal des deutschen Geistes*' im Rundfunk gehalten werden, hat *W. Frommel* in Auswahl herausgegeben: die Begegnung mit der Antike ist ihr in aller Mannigfaltigkeit einheitliches Anliegen (1). Da in dieser schönen, W. Beumelburg zugeeigneten Sammlung 'das Wort «deutsch» in der vollen Geladenheit seiner geschichtlichen Substanz begriffen' (S. 131) werden soll, wird auch der griechischen Philosophie gedacht. Da erfreut uns in *Ruedorffers* ausgezeichnetem Beitrag über 'Nietzsche und die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen' das gute Nietzschewort über die Griechen: 'sie haben in kühner Freiheit das Schlachtlied der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt'; *W. F. Otto* wiederholt in gedrängter Überschau den Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrh.; es werden mehrfach die Vorsokratiker und unter ihnen in erster Linie wieder die unausschöpfbare adlige Gestalt Heraklits gefeiert. — Über *Heraklit*, in dem, zusammen mit Parmenides, das griechische, d. h. das abendländische Philosophieren erst in nachvollziehbarer Weise zu sich kommt, hat *O. Gigon* förderliche und kenntnisreiche Untersuchungen angestellt (2); erfreulich, daß in der Nachfolge Reinhardts und Weerts' die Flußlehre ausgeschaltet ist; was verbleibt, wird als Gegensatzlehre doxographisch ausgezeichnet entwickelt; der Verfasser hat es nicht auf eine eigentlich philosophische Interpretation abgesehen, sondern mehr auf eine Neubestimmung der Stellung Heraklits unter den Vorsokratikern (insbesondere betont er den Zusammenhang mit Xenophanes). Eine philosophische Interpretation dürfte sich nicht mit der beziehungstiftenden, motiv- und formgeschichtlichen Manier begnügen, sondern müßte gerade die existenztiefen Fragmente (45. 101. 119) aus Heraklits eigenem Grunde entfalten.

Ein Zeitgenosse Heraklits ist auf entferntem Boden, aber in verwandter arischer Rasse *Buddha*. Seine Lehre, ihre mannigfachen Wandlungen und Mischungen bilden den Hauptinhalt eines als Einführung in das indische Denken nützlichen Buches von

A. Schweitzer (3). Die Schrift, die natürlich auch den Brahmanismus, Jinismus und Hinduismus instruktiv behandelt und auch über das neuindische Denken berichtet, ist in ihrer geschichtlichen Darstellung zugleich durch das systematische Motiv des Verhältnisses von Mystik und Ethik bewegt —: eine für lebendige Erscheinungen, wie es echte Weltanschauungsgebilde sind, vielleicht etwas zu mechanische begriffliche Differenzierung.

Wir kehren in die griechische Welt zurück. Wird in der Logosphilosophie Heraklits der Mensch erstmals als ein sich selbst verwirklichender philosophisch zu sich selbst gerufen, so wiederholt sich in der unendlichen Reflexion des Sokrates der lebendige Vollzug des Selbstwerdenwollens des Menschen auf neue Weise. Die ungewöhnlich feinsinnigen und bei aller Zurückhaltung und Vielseitigkeit eindringlichen Darlegungen, mit denen *H. Kuhn* in seinem Versuch über den Ursprung der Metaphysik das Leben, Denken und Sterben des Sokrates umkreist (4), müssen hier besonders hervorgehoben werden: denn dieses Werk gehört wirklich als ein innerlich bewegtes der gegenwärtigen philosophischen Bewegung an, indem sein Verfasser über doxographisches Referat und literarhistorische Registratur hinaus aus einer ursprünglichen Betroffenheit mit Sokrates selbst ins philosophierende Gespräch gerät; dies aber so, daß die 'existenzphilosophische' Erneuerung des interpretierenden Fragens in Gedankenführung und Darstellung wirksam ist; demgemäß kommen die wahrhaft zentralen Anliegen des Sokrates so zur Sprache, daß wir uns von ihm selbst prüfend angesprochen glauben. Es ist hier nicht möglich, den Gang der anschmiegsamen Erörterung zu wiederholen: jeder, der in der Prima Plato liest, muß sie nachdenkend und teilnehmend in sich aufnehmen.

Als eine besonders wichtige Leistung dieses seit Kierkegaards Magisterdissertation philosophisch wohl bedeutendsten Sokratesbuches betrachte ich die Klarstellung des sinngenetischen Verhältnisses zwischen dem sokratischen Fragen und der ontologischen Antwort *Platons*, in der die Bewegtheit jener ursprünglich philosophischen Bekümmernis des Sokrates erhalten bleibt. Um den Gehalt der platonischen Philosophie mühen sich unter dem Leitbild des Heroischen *J. Bannes* (5), unter der Idee der „Mystik" *H. Neugebauer* (6). Wenn auch beide Werke, jedes auf seine Weise, von der unerschöpflichen Fruchtbarkeit Platons Zeugnis ablegen, so ist doch das von Bannes nicht nur unserer geistig-politischen Situation, sondern, wie uns scheint, auch dem platonischen Lebensideal selbst näher als das von Neugebauer: dieses enthält 'beschauliche Wanderungen' (127), erzählt in einem altfränkisch-umständlichen Stil, 'jenseits der Grenzen des Sichtbaren', nämlich durch die platonischen Mythen von Art und Schicksal der Seele (Phaidros, Gorgias, Phaidon, Staat) und stellt deren Zusammenhang mit orphisch-pythagoreischen Vorstellungen im Ganzen wie im Einzelnen überstark heraus (wobei z. B. die Philolaosfragmente trotz der Kritik von Frank unbesehen als echt hingenommen werden). Dagegen sind die sieben Kapitel von *Bannes* über Platon (die den ersten Teil seines Buches füllen; der zweite enthält meist recht interessante Noten) statt von solcher langsamen Kontemplation von feurig werbender Leidenschaft erfüllt und skizzieren ein geistesgeschichtlich lebendiges und zu verantwortungsbereiter Entscheidung und Tat verpflichtendes Platonbild.

Auch das Bild des *Aristoteles* hat seit der Übersetzung seiner Schriften in der 'Philosophischen Bibliothek' wichtige Veränderungen erfahren, insbesondere durch die grundlegenden Forschungen W. Jaegers, der eine Entwicklungsgeschichte des aristotelischen Denkens aufzeigte. Als erste Verdeutschung seiner Hauptwerke, welche die durch Jaeger gewonnenen Ergebnisse der zeitlichen Gliederung (Lehrjahre, Wanderjahre und Meisterzeit) benutzt, erscheint jetzt die vorbildlich genau gearbeitete und mit einer nützlich orientierenden Einleitung versehene Übersetzung eines so sachkundigen Bearbeiters wie

Nestles (7); natürlich läßt eine Auswahl immer Wünsche offen; die philosophisch geradezu zentrale 'Physik' ist hier doch wohl zu kurz gekommen.

Problemgeschichtlich gesehen stellt am Ausgang der antiken Weltzeit *Plotins* Philosophie die genialste Verbindung von platonischem Ideenenthusiasmus und aristotelischer Begriffsforschung dar; diese neuplatonische Synthese war ihrerseits wiederum wirkungsreich fürs ganze Mittelalter, zunächst für *Augustinus*. Wenn daher *J. Barion* das Gottesproblem bei Plotin und Augustinus zum Gegenstand sehr sorgfältiger, freilich etwas unfreier geschichtlicher Untersuchung macht (8), so hat er sich in der Tat einer Grundfrage des abendländischen Denkens an einer ihrer wichtigsten Stationen zugewandt. Beweglicher und anspruchsvoller, manchmal allerdings auch zu wortreich ist die breite Darstellung der Anthropologie Augustins durch *E. Dinkler* (9). Es sind in diesen beiden Publikationen fast gleichzeitig die beiden Pole, um die Augustins leidenschaftliches Denken kreist, von neuem vergegenwärtigt worden: Gott und Mensch. Steht für Barion Plotin im Mittelpunkt, doch so, daß ständig die Beziehungen zu Augustin erörtert und abgegrenzt werden, so für Dinkler: Augustin, doch so, daß seine Beziehungen zur paulinischen und plotinischen Menschauffassung ebenfalls mitbehandelt sind.

Daß viel plotinisch-neuplatonisches Gedankengut in die mittelalterliche Mystik und also auch zu dem heute vielfach wieder mit neuer Anteilnahme gefeierten *Meister Eckhart* gelangte, ist bekannt. *E. Seeberg* (10) hat in einem aus ungewöhnlicher Kennerschaft stammenden Vortrag über Meister Eckhart dessen Abhängigkeit vom Neuplatonismus fast überstark betont; besonders wertvoll ist diese knappe, aber inhaltsreiche Arbeit auch durch die 20 Seiten ausgeschriebener Belege.

Führt die Linie — schematisch — von Plotin zu Eckhart, so die von Augustin zu *Pascal*. In seinem Denken, das nicht minder leidenschaftlich ist als das Augustins, aber da schon im Anbruch der 'Modernität' sich vollziehend, komplizierter und gefährdeter, kommt in persönlichster Weise das ursprüngliche christliche Bewußtsein wieder zu sich: unter diesem Aspekt hat *R. Guardini* (11) seine Versuche über Pascal in sechs außerordentliche Kapitel zusammengefaßt, in denen die existenzauslegende Interpretationsart christlicher Prägung sich mit einer durch gefüllte Einfachheit vorbildlichen sprachlichen Formung verbindet. Unzweifelhaft liegt hier nicht nur das bisher reifste Werk Guardinis vor, sondern auch das bisher wesentlichste über Pascal; selbst wer die letzten Deutungen nicht mitvollziehen kann, wird sich mit ungewöhnlichem Gewinn in dies ebenso klare wie glühende Buch vertiefen.

Um die Erneuerung und Fortsetzung der 'Lebensphilosophie' hat sich im Zeitalter Kants und Goethes der von beiden erfüllte *Friedrich Schlegel* bemüht; der verdiente Schlegelforscher *J. Körner* (12) legt bisher ungedruckte philosophische Schriften Schlegels vor. Außer einer über 100 Seiten umfassenden, aus intimster Materialkenntnis stammenden Einleitung über Fr. Schlegels philosophische Lehrjahre sind auch die Privatvorlesung für Frau von Staël und der Entwurf einer Ästhetik mit Einführungen versehen; am wichtigsten ist wohl die 'Transzendentalphilosophie'. Die Arbeiten, nur Bruchstücke aus der selbst nur bruchstückhaft aufgefundenen Hinterlassenschaft Schlegels, sind von größter Wichtigkeit — nicht nur für die dringliche Modifizierung des üblichen Schlegelbildes, sondern auch in sachlich-systematischer Hinsicht.

Körner nennt einmal Schlegel als den großen Begründer einer eigentlichen Geistesgeschichte 'Ahne und noch immer unübertroffenes Vorbild Diltheys'. Die Bezüge Diltheys zu Schlegel liegen aber auch in der sachlichen Heraushebung der Geschichte als des Feldes und des Lebens als des Organs der Philosophie. Die Grundlinien dieser geschichtlichen Lebensphilosophie Diltheys hat *Bischoff* (13) in einer feinsinnigen und behut-

samen Analyse nachgezogen, in der er auch auf ihre Bedeutung für das neue deutsche Volks- und Staatsbewußtsein hinweist: Dilthey, dieser deutscheste aller Philosophen (39), habe für den deutschen Geist den Weg freigemacht zu dem, was die stolze Erfüllung unserer Tage ist (38). Da die Schrift offenbar als Einführung in das Diltheystudium gedacht ist, wofür sie in der Tat nützliche Dienste leisten kann, darf sie sich begnügen, mit der stärkeren Verwendung der Begriffe der Endlichkeit und der Zeitlichkeit auf die aus der gegenwärtigen philosophischen Bewegung mögliche Radikalisierung der Diltheyinterpretation hinzuweisen. Dankbar ist man auch für den Anhang, der eine bisher ungedruckte Kantdarstellung Diltheys enthält.

Dilthey war nach Kuno Fischer, Eugen Dühring und R. Wagner der letzte Lehrer *Heinrichs von Stein*, dessen vierfachen Kampf um Gott, um die Wirklichkeit, um die Kunst, um die Wissenschaft *H. Glockner* (14) in einem schönen Vortrag als 'Schicksal einer deutschen Jugend' — Stein starb 30jährig — dargestellt hat: 'ist er doch der ewige deutsche Jüngling mit dem glühenden Herzen und dem hohen Sinn, der sich immer wieder wagt und opfert, der immer wieder aufersteht, auf wie vielen Schlachtfeldern er auch schon begraben liegt'.

Als Stein im August 1884 nach Sils Maria reiste, nur um *Nietzsche* zu besuchen, empfand er diesen als einen Menschen, auf dem ein schweres Verhängnis laste. Er atmete mit ihm 'im Lichte des Äschylos, des Heraklit'. In einem wichtigen Buch über Nietzsche (die Reihe dieser wichtigen Nietzschebücher ist sehr klein) sieht *K. Löwith* (15) 'die Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität als den geschichtlichen Sinn der Lehre von der ewigen Wiederkunft'. Ihm geht es um ein neues und ausweisbares Verständnis dieser zentralen philosophischen Lehre Nietzsches; er begreift sie, ausführlich zitierte Texte zusammenhängend interpretierend, als die philosophische Selbstüberwindung des Nihilismus, mit welcher der vor das Nichts gestellte moderne Mensch das antike Heimischsein im Sein der Welt sich wieder erobert. Er vermag den ganzen Nietzsche von den Jugendjahren an bis zum Ende unter diesem Aspekt zu sehen und demgemäß Nietzsches Philosophie als ein System (wenn auch in Aphorismen) ernst zu nehmen und zu entfalten. Die Redlichkeit in dieser Interpretation Nietzsches ist ebenso wichtig wie ihre sachliche Bedeutung.

Von verschiedenen Punkten aus ist neuerdings über Sinn und Aufgabe der Philosophie in der gegenwärtigen Situation gehandelt worden. Seit der Reichspressechef *O. Dietrich* in seiner berühmten Kölner Rede (16), die als die 'wissenschaftlich-philosophische Formulierung der nationalsozialistischen Weltanschauung' begrüßt wurde, auf Johannes Rehmke hinwies, hat dessen getreuester Schüler *J. E. Heyde* in zwei kleinen Schriften (17) in Rehmkes grundwissenschaftliche Philosophie eingeführt und ihre Bedeutung für unsere Zeit entwickelt. Als einen Versuch zu der erbetenen Auseinandersetzung mit der Rede Dietrichs möchte *Litt* seinen Vortrag über Philosophie und Zeitgeist verstanden wissen (18). Wenn auch seine Ausführungen von größerer denkerischer Energie sind als die hübschen, aber allzu gewichtlosen geschichtlichen Skizzen und sachlichen Erwägungen, mit denen jetzt *Utitz* (19) seinen Prager Kongreßvortrag über die Sendung der Philosophie in unserer Zeit unterbaut, so ist ihre Denkweise doch allzu hegelianistisch und wohl auch dem lebendigen Philosophieren unserer Tage allzufern, als daß sie uns zwingend erschienen: auch wir verehren den deutschen Idealismus als eine unversiegliche Kraftquelle des deutschen Geistes; aber wir glauben, daß es heute gilt, ihn in produktiver Interpretation neu wirksam zu machen, nicht aber seine Denkschemata anzuwenden, als ob seit Hegel nichts geschehen wäre.

Litts Vortrag leitet eine neue Schriftenreihe des Verlages Meiner 'Wissenschaft

und Zeitgeist' ein; das 2. Heft enthält einen sehr interessanten, besonnenen und nützlich orientierenden Vortrag von *A. Wenzl* (20) über Metaphysik der Physik von heute. *H. Rickert* (21) hat methodologische, ontologische und anthropologische Grundprobleme der Philosophie in kurzem Aufriß behandelt; wenn auch die Schrift, wie der Verfasser selbst betont, den Kennern seiner früheren Arbeiten 'keine unerwarteten Überraschungen' bietet, scheint sie uns doch ein Zeugnis für die unermüdliche Arbeit des Denkers: die Termini Ontologie und Anthropologie sind 'auch deshalb gewählt', 'weil sie heute viel benutzt werden' (V). Eine ungewöhnlich gelehrte, fleißige und tüchtige Arbeit zu einem Einzelproblem, nämlich dem des Nicht, stellen die kritisch-historischen und systematischen Untersuchungen dar, die *G. Kahl-Furtmann* (22) vorgelegt hat; sie beginnt mit einer Behandlung des Widerspruchsprinzips, geht dann zum negativen Begriff und negativen Urteil über und schließt mit systematischen Erwägungen. Die sorgsame und umsichtige Arbeit verdient auch dann Anerkennung, wenn man die Weise der systematischen Behandlung nicht für eigentlich philosophisch hält. In diesem eigentlichen Sinne können auch philosophische Wörterbücher gerade nicht philosophisch sein; dennoch sind sie unentbehrlich und nützlich. Das offenbar sehr beliebte von *Schmidt* (23) hat in der neuen neunten Auflage nicht nur an Umfang, sondern auch an Wert erheblich gewonnen; man muß ein paar Seiten mit der vorhergehenden Auflage vergleichen, um zu sehen, wie intensiv und erfolgreich an der Verbesserung dieses erstaunlich billigen Hilfsmittels gearbeitet wurde.

(Abgeschlossen am 1. 8. 1935.)

1. *Vom Schicksal des deutschen Geistes; 1. Folge: Die Begegnung mit der Antike. Reden um Mitternacht, hrsg. von Wolfgang Frommel.* 191 S. Berlin, Verlag Die Runde 1934. ℛℳ 3. — 2. *O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit.* VIII, 163 S. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung 1935. ℛℳ 5. — 3. *A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik.* XII, 201 S. München, C. A. Beck 1935. ℛℳ 3,80. — 4. *H. Kuhn, Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik.* 160 S. Berlin, Verlag Die Runde 1934. Geb. ℛℳ 6. — 5. *J. Bannes, Platon. Die Philosophie des heroischen Vorbildes.* XI, 145 S. Berlin, de Gruyter 1935. Geb. ℛℳ 5,60. — 6. *H. Neugebauer, Platonische Mystik.* 166 S. München-Planegg, O. W. Barth-Verlag. ℛℳ 4,20. — 7. *Aristoteles, Hauptwerke; ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von W. Nestle.* XLIX, 410 S. Leipzig, A. Kröner 1934. Geb. ℛℳ 4. — 8. *J. Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem.* 175 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1935. ℛℳ 6. — 9. *E. Dinkler, Die Anthropologie Augustinus.* XI, 287 S. Stuttgart, W. Kohlhammer 1934. ℛℳ 18. — 10. *E. Seeberg, Meister Eckhart.* 64 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1934. ℛℳ 1,50. — 11. *R. Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal.* 303 S. Leipzig, J. Hegner 1935. Geb. ℛℳ 7,50. — 12. *F. Schlegel, Neue philosophische Schriften, hrsg. und eingeleitet von J. Körner.* 393 S. Frankfurt a. M., G. Schulte-Bulmke 1935. ℛℳ 15. — 13. *D. Bischoff, Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie.* 63 S. Leipzig, B. G. Teubner 1935. ℛℳ 2,80. — 14. *H. Glockner, Heinrich von Stein.* 48 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1934. ℛℳ 1,50. — 15. *K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen.* 184 S. Berlin, Verlag Die Runde 1935. Geb. ℛℳ 7,50. — 16. *O. Dietrich, Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus.* Ein Ruf zu den Waffen deutschen Geistes. 61 S. Breslau, Hirt 1935. — 17. *J. E. Heyde, Johannes Rehmke und unsere Zeit.* 32 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1935. ℛℳ 1,20; *ders., Grundwissenschaftliches Denken.* Eine Einführung in die Philosophie J. Rehmkes. 64 S. Leipzig, F. Meiner 1935. ℛℳ 1,50. — 18. *Th. Litt, Philosophie und Zeitgeist.* 61 S. Leipzig, F. Meiner 1935. ℛℳ 1,50. — 19. *E. Utitz, Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit.* IX, 159 S. Leiden, A. W. Sijthoff 1935. ℛℳ 4,65. — 20. *M. Wenzl, Metaphysik der Physik von heute.* 40 S. Leipzig, F. Meiner 1935. ℛℳ 1,50. — 21. *H. Rickert, Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie.* IX, 233 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1934. ℛℳ 7,50. — 22. *G. Kahl-Furtmann, Das Problem des Nicht.* XI, 592 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. ℛℳ 18. — 23. *H. Schmidt, Philosophisches Wörterbuch.* (Kröners Taschenausgabe Bd. 13.) 792 S. Leipzig, Kröner 1935. ℛℳ 4.

PÄDAGOGIK

Von Oscar Hoesch

Die Jahre unmittelbar vor 1933 lassen sich kennzeichnen durch das vorwaltende Interesse für methodische Fragen des Unterrichts; heute steht nicht das Wie, sondern zunächst das Was des Unterrichts im Vordergrund, es ist die Zeit der Eroberung neuer Gebiete, eine Zeit aber, die nicht durch neue Steinchen das bunte Mosaik der 'Fächer' vermehren will, sondern die daran geht, von einem neuen Menschenbild aus ein neues Unterrichtsbild zu schaffen, weil das Bildungsziel sich gewandelt hat. Diese neue Einstellung hat bisher wohl am schärfsten *Winfrid* herausgearbeitet (in seinem 'Sinnwandel der formalen Bildung') (1). Das Buch erleichtert sich seine Aufgabe zunächst einmal dadurch, daß es sich gegen eine formale Bildung wendet, der das Inhaltliche gleichgültig ist, also — genauer — gegen 'formalistische' Bildung, oder wie man in der Geschichte der Pädagogik zu sagen pflegt, gegen den 'didaktischen Formalismus'. Formale Bildung im Sinne der Schulung von Kräften bleibt auch im nationalsozialistischen Staate bestehen, doch müssen diese Funktionen 1. nur als *Mittel* für die Erfassung der geistigen Werte gelten und 2. den *ganzen* Menschen erfassen, ein Standpunkt, der schon vor Winfrid von Einsichtigen vertreten wurde; Winfrid hat aber das Verdienst, mit seiner Kritik am leeren Formalismus positiv nun die Erfüllung der Bildung mit nationalsozialistischem Gedankengut energisch (und schärfer umrissen als in vielen allgemeinen Abhandlungen von anderen Seiten) dargetan zu haben. Das wirkt klärend und fördernd. Sein Grundgedanke: der gymnastisch, musisch, politisch gebildete Mensch der Griechen wird vom Humanismus umgeprägt in eine denkend-wissenschaftliche Haltung der Persönlichkeit und von der Aufklärung verflacht in ein Menschenbild, das auf einem für alle Gebildeten gleichen Denkverfahren und begrifflichem Wissen beruht; am Ende steht der Nihilismus, die Ablösung des Geistes von der Wirklichkeit, von den Bindungen an Natur und Gemeinschaft. Demgegenüber will der Nationalsozialismus einmal Bildung des ganzen Menschen mit seinen leiblichen, seelischen und geistigen Anlagen, sodann die Hineinbildung in die Gemeinschaft ohne Persönlichkeitskult und endlich Leistung für das Leben und die Lebensform der nachfolgenden Generationen im deutschen Lebenskampf; kurz: völkische (gymnastisch-musisch-politische) Erziehung statt 'wissenschaftlicher Haltung' und Dringens auf 'Reinheit des Geistes'. — Just von der Gegenseite her, aus dem Glauben an das 'für alle Gebildeten gleiche Denkverfahren', will *Arthur Liebert* ein Führer zu einer 'Philosophie des Unterrichts' (2) sein. Das umfängliche Werk ist die erste Zusammenfassung dieses Gebiets (des Unterrichts auch als Sich-Unterrichtens) vom Boden einer idealistisch-dialektischen Philosophie aus. Natorp hat einst Philosophie zur Grundwissenschaft der Pädagogik machen wollen, Liebert macht Philosophie zur Grundlage eines Teilgebiets der Pädagogik, des Unterrichts: die Formen und Methoden der Erkenntnis sind keine andern (?) als die Formen und Methoden des Unterrichts; jeder Unterricht muß auf Systematik ausgehen (150—168), auf dem Weg der dialektischen Methode (168—208). Es folgt dann (234—361) eine Didaktik der Unterrichtsfächer von Religion über Mathematik und Biologie bis zur Philosophie und den Kulturwissenschaften. Überall — am spürbarsten in den 'Kulturwissenschaften' — ist ihm das allgemein verpflichtende Geistige das Erste und Letzte. Das Buch will im ganzen gesehen eine überzeitlich und übernational geltende Konstruktion des Unterrichts aus der Macht der ratio heraus darstellen. Es ist außerhalb Deutschlands erschienen und hat keine innere Verbindung zum heutigen Deutschland, es ist eine Stimme aus seiner Vergangenheit, eine

freischwebende Konstruktion, ohne die Bindung, die doch der gerade von Liebert verehrte Dilthey als zweiten Pol der Pädagogik neben dem wissenschaftlichen Geist gefordert hat: die Bindung an Volk und Rasse und Politik. So kann dieses Buch kein Echo in der deutschen Gegenwart finden. — Die genannten Bindungen sind Ausgangspunkt für die Forderung *Oswald Krohs* (3) nach einer '*Völkischen Anthropologie*' als der Gundwissenschaft der Pädagogik; sie tritt mit den gleichen Machtansprüchen auf wie vor einem Jahrhundert die Philosophie und vor einigen Jahrzehnten die Soziologie, nur mit der Einschränkung 'des deutschen Menschen'. Die Notwendigkeit, in dieser Richtung zu arbeiten, liegt unbedingt vor, aber erst ist wohl einmal eine gewisse Sicherung der jungen für uns heute notwendigen Wissenschaften nötig, wie der Rassenlehre (und hier wiederum besonders des Begriffs der Rassenseele), der Volkskunde und anderer, ehe in der Person *eines* Forschers eine solche Gesamtüberschau über völkische Natur und Kultur, Seele und Geist gefordert werden kann. Sonst treiben wir einem anthropologischen Dilettantismus entgegen. — 'Es ist die Aufgabe der Zukunft unserer Volksbildung, all die heute beziehungslos nebeneinander herlaufenden Bildungselemente in einem gemeinsamen Brennpunkte, in einer neuen, alles Einzelne überhöhenden Idee nationaler Bildung zu sammeln,' das ist auch das Ziel des Kriekschülers *Philipp Hoerdt* (4); Krieck hat die 2. Aufl. '*Vom Sinn der Schule*' für den Frühverstorbenen herausgegeben. Ganz im Stil seines Lehrers geht Hoerdt von einer Art Psychologie der Völker und der Stände aus, aber das Material der Vorstudien überwuchert das Ziel, so liegt etwas Schweifendes im Charakter des Buches. Aber Hoerdt hat recht: Nicht die neue Schule schafft den neuen Geist, sondern nur der neue Geist eine neue Schule. (Die 2. Aufl. darf übrigens (S. 78) Versehen wie 'Anspiegelungen' und 'exotisch', als Gegensatz zu esoterisch, nicht stehen lassen.) — Eine spezielle Frage der modernen Schulung, den '*deutschen Arbeitsdienst als Erziehungsgemeinschaft*', nimmt sich *W. Hische* (5) vor, ohne emphatisches Reden von Gemeinschaft, klar, aus der Praxis heraus, beachtlich z. B. auch für Lehrer, die ihre Primaner im Lager zu betreuen haben. Einige Grundgedanken: Lager ist eine Vereinigung von Arbeits- und Lebensraum unter Herstellung gleicher Lebensbedingungen für alle Mitglieder. In solcher Gemeinschaft bleibt die Persönlichkeit notwendig bestehen. Arbeitsdienst ist schöpferische Pause, Arbeitsdienst ist Übergang vom Ich zum Wir, ist Umgestaltung der Masse zur Gruppe; erst von ihr aus kann sich Gemeinschaft bilden, die auf ein höheres Ziel gerichtet ist, eine Idee. Führerqualitäten zeigen sich in der Regel erst in besonderen Situationen; es gibt kein allgemeingültiges Rezept des Führers. Die Auslesewirkung der Gemeinschaft muß sich auf das *Verhältnis* von Leistungsbild (das durch die körperlich-geistigen Anlagen gegeben ist) und Persönlichkeitsbild (Charakter- und Arbeitseigenschaften) erstrecken. Es kann also z. B. ein schwächeres Leistungsbild durch Vorzüge des Persönlichkeitsbildes in seiner Wirkung erheblich gesteigert, ein gutes Leistungsbild durch Mängel der Perösnlichkeit beeinträchtigt werden. Das Lager läßt besonders Persönlichkeitswerte erkennen, und die Gemeinschaft vollzieht dann diese Auslese (nicht etwa der Führer) ohne bewußte Urteilsabsicht. (S. 27 mußte Le Bon, Psychologie der Massen, als Quelle erwähnt werden!) — Ein aufschlußreiches Dokument des neuen Deutschlands ist *Baldur v. Schirachs* (6) Buch '*Die Hitlerjugend, Idee und Gestalt*', frisch, forsch, Probleme nur streifend. Sein Kern etwa der Satz (S. 104): 'Der hohe Regierungsbeamte sitzt an seinem Schreibtisch im Ministerium und der Kumpel bohrt in 800 m Tiefe die Kohle. Aber zur gleichen Zeit sitzen ihre Kinder Schulter an Schulter in einem Heim der HJ und singen die Lieder der neuen sozialistischen Nation.' Ein Anhang bringt vier Reden des Führers an die Jugend, aus denen nur das eine schöne Wort hier stehe: 'Was du, mein lieber deutscher Junge, in

deinen Heldensagen und in deinen Heldenliedern bewunderst, dem mußt du selbst nachstreben, damit dein Volk einst würdig ist, im Heldenlied besungen zu werden.' Die Richtlinien für die Gesundheitsführung und Statistiken bilden den Schluß.

Über spezielle Schulgegenstände liegen nur zwei Schriften vor. *Bernhard Bischoff* (7), Studienrat an einem Gymnasium des deutschen Schulvereins in Polen, bietet seiner Heimat einen Gruß durch ein anregendes Büchlein für den naturwissenschaftlichen Lehrer '*Erziehung und Schulung an der Natur*'. Nach einer (zu breit geratenen) Einleitung eine Fülle von Aufgaben, mit dem Ziel: Lebensnähe der Schule durch erzieherische Anwendung der Naturlehre unter vernünftiger, d. h. eingeschränkter Haltung gegenüber dem Arbeitsunterricht. — Fern vom Tagesbetrieb, und so vielleicht seinem Thema am besten dienend, in stiller und liebevoller Quellenarbeit behandelt *Theodor Pauls* (8) '*Erziehung und Unterricht in Luthers Theologie*', eine evangelische Grundlegung der Pädagogik von Luther her. Über das Theologische des Buches steht mir ein Urteil nicht zu; von der Pädagogik her gesehen, ist es jedenfalls dankbar zu begrüßen. Klar scheidet nach Pauls Luther göttliche und menschliche Aufgaben in unserem Beruf. Christentum ist kein Abkapseln von der Welt, sondern ein Mitten-inne-stehen. Ein Wort aus einer Predigt Luthers von 1530 (S. 56 Pauls) stehe hier: 'Und ich, wenn ich vom Predigtamt und andern Sachen ablassen könnte oder müßte, so wollt ich kein Amt lieber haben, denn Schulmeister oder Knabenlehrer sein. Denn ich weiß, daß dies Werk nächst dem Predigtamt das allernützlichst, größest und beste ist. Denn es ist schwer, alte Hunde bändig und alte Schälke fromm zu machen, daran doch das Predigtamt arbeitet und viel umsonst arbeiten muß. Aber die jungen Bäumlein kann man besser biegen und ziehen, obgleich auch etliche drüber zerbrechen. Lieber, laß es der höchsten Tugend eine sein auf Erden, fremden Leuten ihre Kinder treulich ziehen, welches gar wenig und schier niemand tut an seinen eigenen.' Die Schule soll u. a. auch das Werkzeug sein, durch Aufstieg auch der ärmsten Kinder die Härte der Standesgrenzen zu überwinden. In der schwierigen Frage, ob Luthers Schulgründungen mehr humanistisch oder christlich waren, entscheidet sich der Verfasser für eine Zwei-Einheit. Ein letzter Abschnitt, der umfangreichste, erörtert die schlichte Einfalt in Luthers Katechismus mit vielen dankenswerten Erklärungen und damit (indirekt) Unterrichtswinken.

Wenn wir uns nun der Frage: *Einordnung des Katholizismus in das neue Deutschland* zuwenden, so bleiben wir zwar auf dem eben betretenen religiösen Boden, berühren aber zugleich eine brennende Frage. Ihr soll eine zweite, nicht weniger schwere und entscheidungsvolle angereiht werden: *Die Gestaltung unserer Universitäten.*

Die beiden von katholischer Seite vorliegenden Werke spiegeln zugleich die beiden möglichen Stellungsweisen. Wir sind gewohnt, heute von drei Erziehungsmächten zu sprechen, von Elternhaus, Schule und Hitlerjugend. Familie, Kirche, Staat heißen dagegen die Erziehungsträger in der päpstlichen Enzyklika über Erziehung von 1929, die *Josef Schröteler S. J.* (9) zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nimmt ('*Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht*', mit einem Geleitwort des †Bischofs von Berlin, Nicolaus Bares). Liegt die Divergenz der Meinungen schon hier zutage, so wird sie noch deutlicher, wenn mit thomistischer Klarheit der Familie und der Kirche (als den Zeugern des natürlichen bzw. übernatürlichen Lebens) ein primäres, unabdingbares, gottgewolltes Erziehungsrecht (bzw. Erziehungspflicht) am Kind zugesprochen wird, während der Staat zwar auch gottgegebene Pflichten und Rechte am Erziehungswerk hat, aber nur subsidiärer Art (S. 44). Da nach katholischer Auffassung die Kirche sich nicht auf einen sogenannten 'rein' religiösen Raum beschränken kann — denn ihr untersteht insbeson-

dere 'die *ganze* religiös-sittliche Erziehung' —, so gibt es nach Schröteler kaum ein Erziehungsrecht des Staates, hinter dem nicht das Aber oder Allerdings der Kirche steht. Das kleine Buch ist sehr klug, sehr zurückhaltend, aber sehr bestimmt. Das Wort Unabdingbar klingt in uns nach, wenn wir das gelbe Heft längst geschlossen haben; für den, der zu lesen versteht, ist es außerordentlich aufschlußreich zur Erkenntnis der bewegenden Kräfte im kulturpolitisch-religiösen Gebiet. — Zeigt Schröteler mit der Präzision des Jesuiten neben dem Verbindenden die Grenzlinien zwischen Kirche und Staat auf, so legt der Frontkämpfer *Hans Hoffmann* (10) Möglichkeiten der Zusammenarbeit dar ('*Zum Wandel im deutschen Erziehungs- und Bildungsraum der Gegenwart*'). Es ist sicher richtig, daß der Erziehungsraum bei den Germanen und im Mittelalter geschlossen war, zerrissen dann unter der Herrschaft des Liberalismus und Individualismus, und geschlossen wieder werden soll im neuen Reich, aber diese geschichtliche Darlegung — der 1. Teil der Schrift — ist in ihrer Ausführung absolut unzureichend. Eine brauchbare Einführung stellt dagegen der Teil 'Gegenwart' dar, und die Übersicht 'Schulische Erziehung', die die bisher bekannt gewordenen Ansätze neuer Schulgestaltung in ziemlicher Vollständigkeit bringt. An diesem Buch wird übrigens deutlich, daß Katholizismus und neuer Staat in einem Punkt wenigstens verbunden sind, in der Gegnerschaft zum Liberalismus (trotz ganz verschiedener Motive). Die Schrift Hoffmanns ist aufbauend, nicht verbittert; ein beachtenswerter Ruf aus diesem Lager.

'*Vom Wesen der deutschen Universität*', das heißt für *René König* (11), vom Wesen der Universität des deutschen Idealismus (und der Romantik) Zeugnis ablegen. Verfasser ist in dieser Atmosphäre heimisch. Es ist nach König unbestritten die Glanzepoche der deutschen Universität. Aus einer festen Weltansicht heraus schafft Fichte einen Reformplan, Philosophie und Handlungsbereitschaft sind eine Einheit; nirgends in der Bildungsgeschichte hat sich deutlicher gezeigt, wie wichtig die vita contemplativa neben der vita activa ist; Schelling (vortrefflich trotz seiner Proteusnatur von König gekennzeichnet) zieht im Gegensatz zu dem frühen Fichte auch den Staat in das Harmonie- bzw. Identitätssystem von Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit hinein; Humboldt gibt durch die Berliner Universitätsgründung den Abschluß: der nationale Gedanke war der treibende Impuls. Hegel endlich sieht dialektisch Wissenschaft und Staat als Einheit von Gegensätzen, bei Wahrung ihrer Eigenheiten. Dieses Bild wurde (in der Zeit der Reaktion) nicht Wirklichkeit. 'Das XIX. Jahrh. bis zu unserer Gegenwart ist die erschütternde Geschichte dieser Entzweiung' (S. 199). Wir müssen — ohne die idealistische Universitätsauffassung im ganzen auf die Gegenwart zu übertragen — 'die Idee der Universität aus unserer Gegenwart neu erstehen lassen.' Über das Wie der Erneuerung sagt der Verfasser (ebenso wie das sogleich zu behandelnde Werk) nichts aus. Aber der Staat wird die Universität nicht mehr aus dem Geist jener Epoche heraus gestalten können; hier finde ich doch manche Hybris bei R. König (S. 116, 126f., 128), ebenso wie auch bei jener Epoche selbst (S. 143, 150). Die Idee allein, d. h. in der Sprache jener Zeit der 'absolute Begriff', wird nicht mehr die Universität bestimmen. Man wird den Eindruck nicht los, daß die Konstruktionen der Universität um Fichte-Schelling herum doch gesehen sind aus einem Nachklang wesentlich intellektueller Geisteshaltung, aus einem Glauben an die Allmacht der Philosophie, den wir heute *nicht* mehr teilen können. Zugleich liegt zwischen damals und heute die Wendung vom Weltbürgertum zum Nationalstaat. Das sind veränderte seelische Haltungen, Umbrüche, die Berücksichtigung gebieterisch verlangen. So wird René Königs Werk viel Gegnerschaft heute finden.

Gänzlich anders in Inhalt und Form geht *Julius Schmidhauser* (12) an das Thema vom Bau und Schicksal der Universität heran ('*Der Kampf um das geistige Reich*').

In einem geschichtlichen Teil durchschreitet er die Epoche vom Mittelalter bis zum XX. Jahrh., nacheinander die Kirche, den Staat, die Nation, den Positivismus (ein Glanzkapitel S. 128—144!), die Lebensphilosophie als Trägerin des Universitätsgedankens. Die Gegenwart behandelt der 2. Teil, den Umschlag von der theoretischen Erkenntnis in die praktische Tat. Die Universität als universitas ist längst von der liberalen relativitas aufgelöst worden und dient der Gesellschaft. Abschreckendes Beispiel: Rußland (S. 200 bis 215). Gegen den heute herrschenden Geist der wirtschaftenden Gesellschaft gibt es zwei Gegenbewegungen, Politik und Religion, die Urmächte, die verdrängt wurden und jetzt zum Gegenschlag ausholen. Das Kapitel Preußen kann zu Mißverständnissen Anlaß geben (besonders im Ausland). Ist es von einem Süddeutschen, ist es von einem Schweizer her gesehen? Vermutlich aber kommt aus dieser Sicht seine Warnung vor Uniformierung, Zentralisierung und Verpolitisierung des Geistes; im ganzen aber ein interessantes Bekenntnis des geistigen Menschen zum neuen Staat. Der Schluß des Buches ist dann dem offenbaren Hauptanliegen des Verfassers gewidmet, der Religion. Predigtartig schließt das Buch mit der religiösen Forderung (S. 366), daß der Mensch sich als Geschöpf ohne den Irrglauben des Logos dem Schöpfer einfach wieder in die Hände gebe. 'Die Wiedergeburt des Logos will geschehen im Geiste der Liebe' (374). Die Universität aber kann nicht mehr allein von der Kirche getragen werden, denn 'die Kirche neigt zu Sondersucht, wie alles Menschliche'. 'Die Universität muß geistig in allen drei Sphären ganz gegenwärtig sein, in der rationalen, der irrationalen, der überrationalen und damit der sozialen, der nationalen und universalen Welt' (382), 'das Bild eines bundhaften Wir.'

Eine Lösung? Das Buch ist in der Kritik stärker als im Aufbau, darum stelle ich auch den historischen (1.) Teil des Werkes über den zweiten. Aber es ist ein aufwühlendes, zum Widerspruch reizendes, eigenwilliges und kluges Buch; es muß als ein Ganzes gewertet werden (herausgegriffene Einzelheiten fälschen das Bild). Es erweitert die innere Geschichte der Universitäten — mit Recht — zu einer Geistesgeschichte, eigenwillig auch im Stil, in der knappen, prägnanten Satzform. Ein kühnes Buch.

(Abgeschlossen am 4. Oktober 1935.)

1. *Winfrid, Sinnwandel der formalen Bildung.* Leipzig, Armanenverlag 1935. 106 S. Brosch. *RM* 1,80. — 2. *Arthur Liebert, Philosophie des Unterrichts.* Berlin, Zürich und Leipzig, Verlag für Recht und Gesellschaft A.-G. 1935. 372 S. Brosch. *RM* 20,—, geb. *RM* 22.—. 3. *Oswald Kroh, Völkische Anthropologie als Grundlage deutscher Erziehung.* Eßlingen a. N., Burgbücherei o. J. 52 S. Brosch. *RM* 0,80. — 4. *Philipp Hoerdt, Vom Sinn der Schule,* 2. Aufl. Langensalza, Beltz 1935. 91 S. Brosch. *RM* 2,—. 5. *W. Hische, Deutscher Arbeitsdienst als Erziehungsgemeinschaft.* Leipzig, Teubner 1935. 49 S. Brosch. *RM* 1,60. — 6. *Baldur von Schirach, Die Hitlerjugend, Idee und Gestalt.* Berlin, Verlag Zeitgeschichte 1934. Brosch. *RM* 3,50, geb. *RM* 4,50. — 7. *Bernhard Bischoff, Erziehung und Schulung an der Natur.* Frankfurt a. M., Diesterweg 1933. 83 S. Brosch. *RM* 2,—. 8. *Theodor Pauls, Erziehung und Unterricht in Luthers Theologie.* Berlin, Furcheverlag 1935. 134 S. Brosch. *RM* 3,80. — 9. *Josef Schröteler, Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht.* München, Kösel & Pustet 1935. 61 S. Brosch. *RM* 1,30. — 10. *Hans Hoffmann, Zum Wandel im deutschen Erziehungs- und Bildungsraum der Gegenwart.* Hildesheim, Borgmeyer 1935. 108 S. Brosch. *RM* 2,80. — 11. *René König, Vom Wesen der deutschen Universität.* Berlin, Die Runde 1935. 211 S. Brosch. *RM* 5,—. 12. *Julius Schmidhauser, Der Kampf um das geistige Reich.* Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1933. 390 S. Geb. *RM* 9,50.

FRANZÖSISCH

on Eduard Schön

Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß das Interesse der Lehrenden sowohl wie der Lernenden mehr und mehr von den rein linguistischen Fragen abrückt. Frankreich geht uns an, weil und soweit Lebensinteressen und Lebenswille des deutschen Volkes durch dieses Land betroffen sind. Das rein Sprachliche könnte danach als eine Sackgasse erscheinen, in die Gelehrsamkeit um der Gelehrsamkeit willen uns hineinlocken möchte. Das wäre aber eine recht kurzsichtige Auffassung vom Sprachlichen. Denn jede Verfeinerung des sprachlichen Verstehens ist zugleich eine Verfeinerung des sachlichen Verstehens. Darum darf auch das rein Philologische in unseren Studien nie ruhen oder gar ganz absterben, und darum seien in diesen Berichten auch immer wieder Werke besprochen, die dieser Art Studien einen Auftrieb zu geben vermögen. Das kann sicherlich *Lerchs* große *Historische französische Syntax* (1), deren dritter Band kürzlich erschienen ist. Er behandelt in drei Teilen die Modalität, die Stimmführung und affektische Verkürzung sowie die Wortstellung. Aber diese Kapitelüberschriften bezeichnen nicht genau das, was gemeinhin darunter verstanden wird. Lerch hält sich durchaus nicht an die üblichen Schemata, er geht in Anordnung und Auffassung eigene Wege. Nie jedoch, ohne zu allen wichtigen sonst vertretenen Auffassungen Stellung zu nehmen. Dieses sowie seine breite Darlegung der Belege lassen den Band sehr anschwellen. In sehr gelehrter und gründlicher Behandlung findet aber der Leser eine Fülle von Erklärungen grammatischer Erscheinungen, die auch in der Unterrichtspraxis ständig auftauchen. Es seien einige wenige herausgegriffen: Was bedeutet par exemple, tant pis, peut-être? Warum heißt es: Il me le donne, aber il le lui donne? Warum sagt man lieber: Est-ce que je dors als dors-je? Wie ist eine Wendung wie Et ma scie qui ne coupe plus zu deuten? Was liegt in der Anrede: Mon colonel ausgedrückt? Was heißt ganz genau: C'est mon ami qui sera content? Eine volkspsychologische Erklärung gibt Lerch in diesem Bande nicht. Und sie wird auch nirgends vermißt. Denn das in sich geschlossene System historisch-psychologischer Erklärungen scheint zu genügen, um Sprache zu deuten. — Weniger unmittelbar in der Schulpraxis verwertbar, aber darum nicht weniger dem Lehrer zu empfehlen ist *Elise Richters* kleines Büchlein *Die Entwicklung des neuesten Französisch* (2). Es wird ihm zeigen, daß Sprache immer noch lebt, und wird ihn lehren, auf die Erscheinungen der lebenden Sprache die Kategorien anzuwenden, welche die Wissenschaft für das sprachliche Erkennen erarbeitet hat. Das Reizvolle dabei ist, daß wir hier einmal sprachliche Vorgänge, die wir sonst meist nach ihrer Erstarrung zu beschreiben gewohnt sind, in ihrem Werden beobachten können. Die Grammatikerseele, die wohl — ach! — in jedes Philologen Brust wohnt, wird allerdings unruhig werden: Ihre lieben 'Regeln' purzeln toll übereinander. Aber dafür wird der Glaube ihm wachsen, daß das sprachliche Leben immer wieder neu schafft, was die Zeit fordert, und daß es schließlich immer recht hat. — Beträchtlich geringer wird der praktisch auswertbare Nutzen des Buches von *E. Huguet* sein: *L'évolution du sens des mots depuis le XVIe siècle* (3). Nicht als ob nicht aus diesem fleißig und gewissenhaft gearbeiteten Philologenwerk eine Menge Kenntnisse und Anregungen zu schöpfen seien. Nach gewissen Gruppierungen wie 'Einschränkung des Sinnes', 'Schwächung des Sinnes', 'Gedankenassoziation' usw. werden Worte zusammengefaßt und in ihrem Sinnwandel, ihrer lebendigen Entwicklung aufgewiesen. Das ist manchmal interessant, manchmal überraschend, aber weder methodisch noch sachlich etwas Neues. Aus den reichen Sammlungen des Buches kann die Schule nur einige Rosinen herauspicken. —

Der Neuphilologe von heute hat auf einem Gebiet bestimmt vieles hinzuzulernen: er soll eine fremde Kultur als Ausdruck einer fremden *Rasse* zu verstehen suchen. Dafür liegen kaum Vorarbeiten vor. Es ist darum zu begrüßen, daß *Bernhard Pier* in seinem Bändchen *Rassenbiologische Betrachtungsweise der Geschichte Frankreichs* (4) einen ersten Vorstoß in dieses Neuland wagt. Daß ein solcher Versuch nicht gleich gelingen kann, ist jedem Einsichtigen von vornherein klar. Aber er wird am wenigsten gelingen, wenn man sich seine Aufgabe gar zu leicht macht. Und das hat Pier getan. Was er bietet, sind gewagte Konstruktionen, kühne Deutungen, ist nichts Zwingendes, nichts methodisch Gesichertes. Der Ertrag der Lektüre Piers kann höchstens darin bestehen, daß man gewahr wird, wie außerordentlich viel noch zu tun ist, wenn die hier angewendete Betrachtungsweise auch nur einigermaßen wissenschaftlich befriedigend werden soll. — Das Buch von *René Martial, La race française* (5) ist viel gewichtiger und von wissenschaftlich ganz anderem Kaliber als das Piers. Es ist geschrieben von einem Manne, der Mediziner, Hygieniker und Spezialist für Einwanderungsfragen ist, der fraglos über allerlei Kompetenzen und allerlei Erfahrungen verfügt in den sehr komplizierten Rassefragen und der namentlich in der bevölkerungspolitischen Seite des Rasseproblems 'einer vom Bau' ist. Der deutsche Leser wird allerlei kleine Unfreundlichkeiten gegen Deutschland unangenehm empfinden, er wird aber mit Unwillen und mit Bedauern eine starre Voreingenommenheit feststellen, die am liebsten den Bluts- und Kulturbeitrag, den das Germanentum Frankreich zugeführt hat, ganz streichen möchte, und die die deutsche Seelenart der französischen so fern glaubt, daß zwischen beiden Völkern psychologisch Antipathie bestehen müsse. Martial baut sein Werk so auf, daß er zunächst den Grundstamm der französischen Rasse, die ligurisch-keltisch-römische Einheit studiert. Dann werden die diesem aufgepfropften Reiser betrachtet, d. h. alle Beiträge, die im Laufe der Geschichte Fremdrassige wie Normannen, Franken, Burgunden, Araber, Italiener, Holländer usw. zur französischen Volkwerdung beigesteuert haben. Neben die geschichtlich-seelenkundliche Betrachtung der französischen Rasse stellt sich dann eine biologische, die auf anderem Wege zu gleichem Ergebnis gelangt, so daß, was französische Rasse sei, ziemlich eindeutig festgelegt wird. Die Frankreich schwer bedrohende Rassenkrise wird aufgezeigt, und in einer sorgsam zu überwachenden Einwanderung wird das Mittel zu ihrer Überwindung gesehen. An vielen Stellen drängt sich der Vergleich mit deutschen Auffassungen auf, und eine französische These läßt sich einer deutschen These gegenüber aufstellen; nach jener wäre nicht Blut und Boden geistbestimmend, sondern das Seelentum vor dem Körperlichen entscheidend. Das Buch lehrt, Frankreichs Geschichte rassenkundlich zu sehen und die Geschlossenheit, aber auch die Müdigkeit der französischen Rasse zu begreifen. — Mit dem Rasseproblem befaßt sich auch das Buch des Professeur à l'Institut catholique de Toulouse *Gorce, La France au-dessus des races* (6). Es enthält einige grundlegende Ausführungen zu der Rassenfrage überhaupt und bekräftigt darin die französische These, daß die Einheit eines Volkes weniger auf dem biologischen Faktor Blut als auf einem geistigen Prinzip ruhe. Dieses geistige volkbildende Prinzip untersucht Gorce für die französische Frühgeschichte vom IV. zum VII. Jahrh. und kommt, in häufig betontem Gegensatz zu dem großen Historiker Fustel de Coulanges, zu dem Ergebnis, daß in jenen Jahrhunderten die Schaffung einer einheitlichen französischen Nation vor allem das Werk der katholischen Bischöfe gewesen sei. Der alte, von deutschen Wissenschaftlern heute scharf bekämpfte Gegensatz von 'Barbaren' und lateinisch-christlichem Geist ist hier ganz kraß herausgestellt. — An *geschichtlichen* Fragen dürfte das Interesse der Neuphilologen noch beträchtlich zunehmen. Französische Geschichte als Werk französischer Menschen, als Ausbreitung

ihres Wesens in der Zeit, das ist ein Studiengebiet, das ebenwertig neben dem Bezirk liegt: Sprache und Literatur als geistige Welt Frankreichs. Unter jenem Gesichtspunkt freilich schreiben französische Historiker nicht französische Geschichte. Was *Funck-Brentano* in *La Renaissance* (7) darstellt, ist nicht allein die französische Renaissance, ist auch nicht französische Geschichte als Ausdruck und Leistung französischer Menschen. Es ist vielmehr zunächst einmal jene gefällig popularisierende, gelehrte Forschungsergebnisse anziehend und spannend darbietende Erzählungsweise, es ist aber dann doch auch mehr, es ist ein Bilanzziehen, ein Werten der Vergangenheit. So wird die italienische Politik Franz I., für die bisher die Formel: Fumées et gloires d'Italie als zutreffend ausgegeben wurde, in einer überzeugenden Weise aus genauer Kenntnis der Zeit heraus als durchaus von französischen Interessen eingegeben, als natürlich und notwendig erwiesen, so wird Bemerkenswertes und für viele auch Neues gesagt über die soziale Wirkung der Münzinflation, so wird das Konkordat als politischer Fehler gezeigt, so wird vor allem die Epoche: Renaissance als Ganzes keineswegs mehr als ein reines Aktivum in der nationalen Geschichte gebucht, sondern die schweren Schäden, die in dem Bruch mit der nationalen Vergangenheit, in dem Zerreißen der Nation in Elite und Masse liegen, werden enthüllt. — *Hellmut Kämpfs* Buch über *Pierre Dubois* (8) geht einer Frage nach, die Neuphilologen immer interessieren wird, den geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins. In die Zeit der Wende des XIII. und XIV. Jahrh. ihm zu folgen, werden allerdings nur wenige von uns hinreichend gerüstet sein, zumal das Latein jener Zeit, das das ganze Buch durchsetzt, nicht fließend gelesen werden kann. Die Ergebnisse des Buches, die eine sehr präzise und streng durchgeführte Darlegung von Art und Inhalt des französischen Nationalbewußtseins um 1300 sind, werden wir dennoch gern zur Kenntnis nehmen, und wir werden lernen, diesen schillernden und sich immer wandelnden Begriff geschichtlich genau zu nehmen. — *J. Bainvilles* Buch *La Troisième République* (9) stellt großzügig und knapp die Geschichte der dritten Republik dar und unter einem Gesichtspunkt, der zunächst überraschen wird: als eine Geschichte des konservativen Geistes, der die Entwicklung dieser Staatsform durchzieht und ihr Festigkeit und Dauer verleiht. Wir sind gewöhnt, den Verlauf des Geschehens anders auszulegen, etwa so, daß die Republik zunächst nur Name, nur Etikett ist, daß dann aber die Republikaner die Republik erobern. Bainville setzt die Akzente anders und nötigt uns, 60 Jahre jüngster französischer Geschichte noch einmal umzudenken. Er tritt mit der politischen Weltanschauung eines konservativen Mannes an die Ereignisse heran. Es mag manches allzu einseitig gewertet sein, für uns ist jedenfalls die Überprüfung der Vorstellungen, die wir von den 'westlichen Demokratien' haben, eine höchst wichtige Angelegenheit. Die 'demokratische Republik' Frankreich ist weniger demokratisch und weniger republikanisch, als viele bei uns sich träumen lassen. —

(Abgeschlossen am 15. September 1935.)

1. *Eugen Lerch, Historische französische Syntax, II.* Leipzig, Reisland 1934. Geb. ℛℳ 32.— 2. *Elise Richter, Die Entwicklung des neuesten Französisch.* Leipzig, Velhagen & Klasing 1933. ℛℳ 1,80. — 3. *Edmond Huguet, L'évolution du sens des mots depuis le* XVIe *siècle.* Paris, E. Droz 1934. Francs 20. — 4. *Bernhard Pier, Rassenbiologische Betrachtungsweise der Geschichte Frankreichs.* Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1935. ℛℳ 1,20. — 5. *René Martial, La race française.* Paris, Mercure de France 1934. Francs 24. — 6. *M. M. Gorce, La France audessus des races.* Paris, Payot 1934. Francs 18. — 7. *Frantz Funck-Brentano, La Renaissance.* Paris, Fayard 1935. Francs 16,50. — 8. *Hellmut Kämpf, Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins.* Leipzig, B. G. Teubner 1935. Geh. ℛℳ 5,60. — 9. *Jacques Bainville, La Troisième République.* Paris, Fayard 1935. Francs 15.

DER OSTEN

Von Heinrich Jilek

Wenn wir hier zum erstenmal einen Fachbericht über den Osten vorlegen, so geschieht dies im Bewußtsein, daß der Osten durch die vielerlei Wechselbeziehungen, die im Laufe der Jahrhunderte ein Band zwischen dem deutschen Volke und den östlichen Nationen knüpften, zu einer Tatsache geworden ist, der für uns auch in der gegenwärtigen Lage die größte Bedeutung zukommt. Einer Zeit, die in der Zivilisation der westeuropäischen Länder die einzig mögliche Form neuzeitlicher Kultur sah, konnte der Sinn des deutschen Übergreifens nach Osten nur darin bestehen, westeuropäische Sitte und Kultur dem barbarischen Osten zu vermitteln. Die deutsche Wendung zum Osten aber gewinnt eine ganz andere Bedeutung, wenn man sich klar macht, daß es Ausstrahlungen eines eigenständigen Volkstums, aus dem deutschen Boden quellende Kräfte, waren, die ihrerseits wieder die schlummernden Völker des Ostens zum Leben erweckten. Das war seit jeher die Sendung des deutschen Volkes und wird auch weiterhin seine wichtigste geschichtliche Aufgabe bleiben. Soll es jedoch möglich sein, diese Sendung, von der wir durch den Ausgang des Weltkrieges mehr und mehr abgedrängt wurden, auch in Zukunft zu erfüllen, dann ist es notwendig, sich über die Bedingungen klar zu werden, unter welchen sie auch heute wirksam werden könnte. Der erste Schritt auf diesem Wege ist eine genaue Kenntnis des Ostens und der im östlichen Raum wirkenden Kräfte. Zur Vertiefung dieser Kenntnis beizutragen, soll der Zweck unserer Berichte sein.

Eine Geschichte der deutschen Osteuropaforschung würde den Beweis erbringen, daß diese allmählich ihre ursprünglich vorherrschende Stellung eingebüßt hat, daß also die slawische Geschichtsschreibung den einstigen Meister überflügelt hat und ihn heute bestenfalls neben sich duldet. So konnte es geschehen, daß in der jüngst vergangenen Zeit drei umfassende von Russen geschriebene Darstellungen der Geschichte des russischen Reiches, nämlich die von Platonow, Kljutschewskij und Pokrowskij, ins Deutsche übersetzt wurden, weil die neuere deutsche Forschung nichts Entsprechendes aufzuweisen hatte. Diese Lücke wird nun durch die auf vier Bände berechnete Geschichte Rußlands von *Stählin* (1) ausgefüllt, deren dritter, jetzt vorliegender Band, die Zeitspanne von der Thronbesteigung Pauls I. bis zum Ende Nikolaus' I. umfaßt. Das Werk setzt beste deutsche Tradition fort, und während die Russen meist mit soziologischen oder gar marxistischen Methoden den Stoff zu meistern suchten, weiß Stählin um die Macht der großen Persönlichkeit und die Macht der Idee im Weltgeschehen. Besondere Bedeutung gewinnt aber sein Werk dadurch, daß hier die russische Geschichte von Europa her gesehen wird, was wiederum den Verfasser veranlaßt, den Beziehungen zu Preußen seine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und die russische Unterstützung im deutschen Befreiungskampf, aber auch die tatkräftige Mitwirkung der vor Napoleon geflüchteten preußischen Patrioten im Krieg von 1812 in helles Licht zu rücken. Wenn die Kapitel über die Außenpolitik unstreitig zu den besten des ganzen Werkes gehören, so beschränkt sich Stählin bei der Darstellung der inneren Verhältnisse des damaligen Rußlands vielfach darauf, Berichte der Zeitgenossen anzuführen, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen. Der Verfasser konnte beinahe als erster Forscher die Berichte der sogenannten Dritten Abteilung der kaiserlichen Kanzlei benützen, ohne daß wir freilich von der inneren Lage unter Nikolaus I. nun ein wesentlich anderes Bild erhielten als uns die bisherige Geschichtsschreibung vermittelt hat. Aber auch so erfüllt Stählins

Darstellung, namentlich im Hinblick auf den deutschen Leser, dem die Quellen nicht zugänglich sind, vollauf ihren Zweck. Ein weiterer Vorzug des Buches liegt in den feinsinnigen psychologischen Analysen und weit ausgreifenden Charakteristiken führender Männer, und gerade an der undurchsichtigsten und in sich widerspruchsvollsten Gestalt jener Zeit, an Alexander I. bewährt sich Stählins psychologische Einfühlungsgabe am besten. — Ein im XVIII. und XIX. Jahrh. besonders häufig angewandtes Mittel, um die russische Macht nach Mitteleuropa vorzuschieben, waren die zahlreichen Heiraten zwischen Angehörigen des russischen Herrschergeschlechts und den deutschen Fürstenhäusern. In einem nüchtern und mit guter Sachkenntnis geschriebenen Buch, dessen Schwäche nur in der geringen Heranziehung der russischen Literatur liegt, zeigt *Martha Lindemann* (2), wie diese Heiraten nach einem planmäßig ausgebauten System erfolgten, dessen Entstehung bis in die Zeiten Friedrichs des Großen und der Kaiserin Katharina zurückreicht. Das Ziel war eine politische Zusammenfassung der drei Oststaaten Rußland, Preußen und Österreich, die freilich nicht völlig erreicht wurde, da sich die Habsburger mit wenigen Ausnahmen nicht in dieses System eingliederten. Trotzdem trug es viel zum Freundschaftsverhältnis zwischen Preußen und Rußland bei, band aber auch die kleinen deutschen Fürstenhäuser an den Zarenthron und bewahrte überhaupt seine Stoßkraft bis in die Mitte des XIX. Jahrh., ehe es von dem andere Ziele verfolgenden Heiratssystem der Koburger zurückgedrängt wurde. Aus dem Buch geht wieder einmal hervor, welch große Bedeutung die Beziehungen von Dynastie zu Dynastie für die Politik des XIX. Jahrh. hatten, und es ist bezeichnend, daß ihr Einfluß zu schwinden begann, als die Völker selbst zur Politik Zugang fanden. — Die russische Geschichte der letzten Jahrhunderte, die nicht arm war an eigenartigen Persönlichkeiten, bot seit jeher den Biographen dankbares Material dar. Unter den Biographien des letzten Jahres nimmt *Gina Kaus, Katharina die Große* (3) insofern eine besondere Stellung ein, als die Verfasserin hier den Versuch macht, dem so vieldeutigen Wesen der großen Kaiserin auf psychologischem, besser gesagt, individualpsychologischem Wege näher zu kommen. Eine Analyse gerade des persönlichsten Lebens soll uns die Wurzeln ihrer Menschlichkeit bloßlegen und darüber hinaus einen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Epoche liefern. Daß dieser Versuch, obzwar geschickt durchgeführt, bei einer Natur wie es Katharina II. war, nicht zum Ziele führen konnte, liegt auf der Hand. Die Methode der Verfasserin tritt klar zutage, wenn sie etwa gewisse Kindheitserlebnisse für das ganze spätere Leben entscheidend werden läßt, weiterhin in einer Neigung, die Menschen bestimmten Typen zuzuweisen oder ihr Seelenleben nach schon bereitgehaltenen Formeln zu erklären. So wird z. B. das Verhältnis Peters III. und seiner Gemahlin, der späteren Katharina II., auf eine gar zu einfache Formel gebracht, wenn Peter als ein Neurotiker, Katharina als die gesunde, die Wirklichkeit bejahende Frau erscheint. Inhaltlich deckt sich mit dem eben besprochenen Werk zum großen Teil das Buch von *Michel* über *Potemkin* (4), den Günstling Katharinas der Großen. Eine Vertiefung unserer Kenntnis des Zeitalters oder auch nur der Persönlichkeit Potemkins bringt es jedoch nicht. — Ganz anders geartet ist die dritte uns vorliegende Biographie, das Buch von *Essad Bey* (5) über *Nikolaus II.* Essad Bey will nicht die Geschichte Rußlands unter Nikolaus II. schreiben, er stellt sich die Aufgabe, das Leben des Zaren darzustellen und zwar auf Grund quellenmäßig verbürgter Tatsachen, nicht etwa in Form eines biographischen Romans. Trotzdem ist das Buch weit davon entfernt, ein historisches Werk im strengen Sinne zu sein, denn 'die Gestalt des Zaren darf nicht mit den nüchternen Augen eines rationalistischen Historikers betrachtet werden. Nur in der verklärten Höhe irrationalen Gefühls kann das magische Dasein eines russischen Zaren richtig angeschaut und beurteilt

werden. Nur in diesem Licht erstehen die strahlenden Züge des Trägers eines mystischen Glaubens, des Don Quixote der Selbstherrlichkeit, der kraft der inneren Widersprüche zwischen dem Wesen seiner Macht und der Welt, die ihn umgab, zu dem unglücklichsten Menschen seiner Zeit werden mußte'. Essad Bey will dem letzten Zaren Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er beschönigt nichts, aber er versäumt es auch nicht, auf Umstände hinzuweisen, die die Verantwortung Nikolaus' II. vor der Geschichte mildern können. So entsteht denn vor unseren Augen das Bild eines vom besten Wollen beseelten, aber innerlich schwachen, unselbständigen und bisweilen starrsinnigen, beschränkten Herrschers, der von seinem Gottesgnadentum fest überzeugt, aber in keiner Weise der Aufgabe, die ihm das Schicksal zugewiesen hatte, gewachsen war.

Die Ermordung Nikolaus' II. bekräftigte gleichsam auch noch symbolisch, daß das alte Rußland endgültig der Vergangenheit angehörte. Wie die Zukunft aussehen würde, war in undurchdringliches Dunkel gehüllt und zunächst wütete Revolution und Bürgerkrieg im ganzen Lande. Ein anschauliches Bild aus jenen Tagen vermittelt uns *Popoff* (6), der seine Erlebnisse während der Bolschewistenherrschaft in Riga erzählt. Nur fünf Monate, von Januar bis Mai 1919, dauerte das rote Regime in Riga, aber diese kurze Zeit genügte, um Lettland an den Rand des Abgrunds und die Bevölkerung zur Verzweiflung zu bringen. Erst der Einmarsch der Weißen Armee, die sich aus der baltischen Landeswehr und den reichsdeutschen Hilfstruppen des Generals Grafen von der Goltz zusammensetzte, befreite die Stadt von der Schreckensherrschaft. Aus dem Buch ist klar zu ersehen, wie groß der Anteil der Deutschbalten und der deutschen Truppen an der Befreiung Lettlands war, ein Umstand, der heute in den baltischen Ländern gerne vergessen wird. — In das eigentliche bolschewistische Rußland führen uns die beiden Erlebniswerke von N. Gorjanowa und G. Fast. Die *Gorjanowa* (7), die den Kreisen der alten russischen Intelligenz entstammte, erlebte den Ausbruch der Revolution in einer größeren ukrainischen Stadt, in der nacheinander ukrainische Revolutionäre, ukrainische Nationalisten, anarchistische Machnobanden, weiße Truppen und wieder Machnoleute ihr Wesen trieben, ehe sie endgültig den Bolschewisten in die Hände fiel. Die Verfasserin will sich von ihrer Heimat nicht trennen und lebt nun ein Leben, wie es für den Nachwuchs der 'gewesenen Leute' charakteristisch ist, der, ohne Hoffnung und ohne Illusionen, in ständiger Furcht bemerkt zu werden und Verdacht zu erregen nur daran denkt, in einem Winkel seinen kärglichen Lebensunterhalt zu verdienen. Sie studiert also, wird Ingenieurin und erträgt Jahre hindurch die wechselvollen Schicksale der sowjetrussischen Wirklichkeit, um schließlich, körperlich und seelisch zermürbt, doch die Heimat zu verlassen. Die Schwäche des Buches liegt in der romanhaften Ausgestaltung einzelner Kapitel, die den Erlebniswert beeinträchtigt. — Deutsches Kolonistenschicksal in Sowjetrußland schildert *G. Fast* (8). Im Zuge der Stolypinschen Agrarreform entstanden in der sibirischen Steppe eine ganze Anzahl deutscher Kolonistendörfer, deren Bewohner bald zu einem gewissen Wohlstand gelangten, bis sie die von Stalin in Angriff genommene Zusammenfassung der Einzelwirtschaften in Kollektive von ihrer Scholle vertrieb. Gleich vielen anderen entschloß sich auch Fast auszuwandern. Er kam jedoch nur bis in die Nähe von Moskau, worauf man seine Familie nach Sibirien zurücksandte; er selbst wurde von der GPU gefangen gesetzt und in das Konzentrationslager von Archangelsk verschickt, wo er Zwangsarbeit leisten mußte. Von hier gelang es ihm, auf einem deutschen Schiff zu entfliehen. — Mit der gegenwärtigen Lage in der sowjetrussischen Wirtschaft beschäftigen sich die beiden folgenden Werke. *Und du siehst die Sowjets richtig* (9) ist der Titel einer Sammlung von kurzen Berichten ausländischer, meist deutscher Ingenieure, Ärzte, Arbeiter über ihren Aufenthalt in der Sowjetunion.

Die einzelnen Kapitel sind nicht gleichwertig, es sind Augenblicksschilderungen darunter, bisweilen aber auch ganz sachliche Darstellungen des heutigen russischen Lebens. Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte: der erste enthält kleine Bilder aus dem russischen Alltagsleben, im zweiten berichten Ingenieure, die in verschiedenen Teilen des Reiches tätig waren, über die Zustände in der Industrie und der dritte behandelt die furchtbare Lage des Bauerntums und geht den Gründen nach, die zu dieser Verelendung geführt haben. Aus allen Darstellungen ergibt sich immer wieder derselbe Eindruck: Hunger und Elend in der ganzen Bevölkerung und nicht zum wenigsten gerade in den Schichten, die nach der bolschewistischen Theorie als die bevorrechteten gelten. Das Buch ist reich mit Bildmaterial ausgestattet, auf das besonders hingewiesen sei. — Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt *H. Halm* (10). Wie er überzeugend dartut, wurde der erste Fünfjahresplan trotz aller Behauptungen, die das Gegenteil besagen, ganz und gar nicht erfüllt, wohl aber hatte das Schwelgen in Riesenzahlen zur Folge, daß in den Industriebetrieben zu einem großen Prozentsatz Ausschußware hergestellt wurde. Die Kulaken sind zwar vernichtet, aber die Bauern sind doch nicht entkulakisiert. Die Arbeiter sind verelendet und unzufrieden und selbst in den Reihen der Armee und der GPU findet die Regierung bisweilen Widerspruch. Unter solchen Umständen ist man gezwungen, die bisherigen Grundsätze zu verleugnen, und es kommt so weit, daß sich Stalin ganz offiziell gegen den kommunistischen Gleichheitsgedanken erklärt, den er als kleinbürgerliches Ideal hinstellt.

Die seit etwa zwei Jahren in den deutsch-polnischen Beziehungen eingetretene Entspannung gab Anlaß zu einer lebhaften Anteilnahme der deutschen Öffentlichkeit an allen Fragen des polnischen staatlichen und kulturellen Lebens. Es ist nur natürlich, wenn auch hier diejenige Persönlichkeit im Vordergrunde steht, ohne deren energisches Wollen der polnische Staat nicht in der heutigen Form entstanden wäre, Josef Pilsudski. In der Tat fällt es der deutschen Gegenwart leichter als der unmittelbaren Vergangenheit, seine Handlungen richtig zu würdigen. Wir sehen heute klarer, wie all sein Tun von einem tiefen Verantwortungsgefühl vor dem eigenen Gewissen, vor dem polnischen Volk und vor der Geschichte bestimmt ist, von jenem Verantwortungsgefühl, das ihn die Demokratie und den Parlamentarismus so hassen läßt. Wir verstehen jetzt auch, wie richtig seinerzeit der junge Pilsudski handelte, als er immer wieder die Arbeitermassen für den Kampf gegen den russischen Unterdrücker zu gewinnen suchte und die Idee vom befreiten Polen mit sozialen Gedanken verband. Einen klaren Einblick in Persönlichkeit und Charakter Pilsudskis, in das allmähliche Wachsen seines Werkes, seine Kämpfe, Enttäuschungen und Siege gewährt uns die von *Koitz* veröffentlichte Auswahl aus den gesammelten Schriften des Marschalls (11). Vor unseren Augen zieht sein ganzes Leben vorüber, die glückliche Kindheit auf dem väterlichen Gut bei Wilna, seine Tätigkeit als Verschwörer gegen die russische Staatsgewalt, die ersten Kämpfe im Weltkriege, seine Leistungen als Heerführer im russisch-polnischen Krieg und sein entscheidendes Eingreifen in die Politik der darauf folgenden Jahre. *Gesetz und Ehre* heißt die Sammlung nach einem Ausspruch des Marschalls in einer Rede, die unter allen in dem vorliegenden Band vereinigten Zeugnissen wohl den tiefsten Einblick in sein Denken und Fühlen gewährt. Gesetz, Recht ist das Symbol der Demokratie, Ehre das des Soldaten — auf der einen Seite Freiheit, doch Auflösung, auf der anderen unbedingter Gehorsam und Ordnung, doch Gewalt. Und er entscheidet sich nicht ganz eindeutig für das Letztere. Pilsudski ist ja trotz seines kühlen Tatsachensinnes und seiner ungeheuren Tatkraft auch ein Grübler mit einem Hang zum Mystizismus und wandelt hier in den Spuren der größten polnischen Geister. — Die Aufzeichnungen des Marschalls benützt *Loeßner* (12),

um sein Leben und Wirken wahrheitsgetreu darzustellen und die mannigfachen Legenden, die sich schon um seine Persönlichkeit ranken, zu zerstören. Er weiß freilich, daß die Zeit für eine abschlie ßendeBiographie noch nicht gekommen ist, und begnügt sich deshalb damit, den Marschall selbst sprechen zu lassen und nur den verbindenden Text beizugeben, der die Lücken in den Aufzeichnungen schließen soll. Das Hauptverdienst Pilsudskis besteht nach der Meinung des Verfassers darin, daß er eine Armee schuf, die den Fortbestand des jungen Staates erst ermöglichte. Deshalb geht er mit besonderer Liebe den Anfängen seiner Soldatenlaufbahn nach und entwirft ein breites Gemälde der Schlacht von Warschau, die seine strategischen Fähigkeiten im besten Lichte zeigt. Das Buch zeigt uns also vor allem den Soldaten Pilsudski, läßt aber etwas zu unrecht die staatsmännischen Leistungen in den Hintergrund treten. — Im Gegensatz zu Loeßners Arbeit findet man in den Buch von *Oertzen* (13) wirklich eine Art von Pilsudskilegende. Oertzen unternimmt das Wagnis, eine Biographie des Marschalls zu schreiben, die natürlich in vielem unvollständig bleiben muß. In einer Hinsicht ist er jedoch Loeßner überlegen: er hat viel eher einen Blick für die Seele Pilsudskis, die bei aller soldatischen Härte und Entschlossenheit etwas Kindliches und Weiches in sich birgt, und besonders auch für das Irrationale in seinem Wesen, das er, etwas überspitzt, wie folgt charakterisieren will: 'Er ist im Tiefsten ein Mystiker, dessen innere Getriebenheit sich zu Taten ballt, und dessen Taten, aus innerer Getriebenheit kommend, häufig einen beinahe unwahrscheinlichen Abstand von der Erkenntnisfähigkeit des Volkes haben.' Sein ganzes Streben sei darauf gerichtet, seine Staatsidee im neuen polnischen Staate zu verkörpern, diese Staatsidee, 'die in sozialistischem Gemeinschaftsgefühl wurzelt und ihren Ausdruck im sozialistischen Gemeinschaftshandeln findet.'

1. *Karl Stählin, Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Bd. 3. Königsberg i. Pr., Ost-Europa-Verlag 1935. Geh. *RM* 13,50. — 2. *Dr. Martha Lindemann, Die Heiraten der Romanows und der deutschen Fürstenhäuser.* (Das Reich und Mitteleuropa. Bd. 2.) Berlin und Bonn, Ferd. Dümmler 1935. Geh. *RM* 4,80. — 3. *Gina Kaus, Katharina die Große.* Leipzig und Wien, E. P. Tal & Co. 1935. — 4. *Robert Michel, Vom Hanswurst zum ersten Mann im Staat.* Lieben und Leben des Fürsten Potemkin. Berlin, Verlag für Kulturpolitik 1935. Geb. *RM* 4,80. — 5. *Essad Bey, Nikolaus II. Glanz und Untergang des letzten Zaren.* Berlin, Holle & Co. 1935. Geb. *RM* 6,80. — 6. *George Popoff, Sowjetherrschaft in Europa.* Die Rigaer Kommunistenzeit und ihre Lehren. Bern, Gotthelf-Verlag 1935. Geh. *RM* 3,80. — 7. *Natascha Gorjanowa, Russische Passion. Studentin, Ingenieurin, Frau im roten „Aufbau“.* Berlin und Leipzig, Nibelungen-Verlag 1935. Geh. *RM* 4,50. — 8. *Gerhard Fast, Im Schatten des Todes.* Erlebnisbericht aus Sowjetrußland. Wernigerode a. H., „Licht im Osten“ 1935. Geb. *RM* 3.— 9. *Und du siehst die Sowjets richtig.* Berichte von deutschen und ausländischen „Spezialisten“ aus der Sowjet-Union. Hrsg. von *A. Laubenheimer.* Berlin und Leipzig, Nibelungen-Verlag 1935. Geh. *RM* 6,50. — 10. *Dr. Hans Halm, Sowjetrußland in der Sackgasse.* Berlin-Charlottenburg, Buchholz & Weißwange 1935. Geh. *RM* —,95. — 11. *Josef Pilsudski, Gesetz und Ehre.* Jena, Eugen Diederichs 1935. Geh. *RM* 4. — 12. *Dr. Anton Loeßner, Josef Pilsudski.* Eine Lebensbeschreibung auf Grund seiner eigenen Schriften. Leipzig, Hirzel 1935. Geb. *RM* 6,50. — 13. *Friedrich Wilhelm von Oertzen, Marschall Pilsudski. Der Schöpfer und Lenker des neuen Polen.* Berlin, Kittler 1935. Geh. *RM* 2.90.

JESUS UND DAS URCHRISTENTUM

Von Herbert Preisker

Lebhafter als je wird das obige Thema in unseren Tagen erörtert.[1]) Die einen suchen in den Evangelien ein arisches Jesusbild zu finden; andere lehnen Jesus als Orientalen ganz ab, die dritten wollen möglichst bibelwortgetreu seine Person und seine Botschaft festhalten. In dem vielerlei Streiten und Fragen kann gerade auf Grund der Arbeiten der letzten Jahrzehnte die theologische Wissenschaft klärend das Wort nehmen. Nicht nur die literarkritischen Arbeiten, sondern besonders auch die sog. formgeschichtliche Methode[2]) hat uns in den Evangelien die Einzelstücke im ältesten Überlieferungsgut, die einzelnen Geschichten, den einzelnen Spruch, die Spruchgruppen, das Gleichnis und anderes mehr erkennen lassen.[3]) Viel klarer ist jetzt auch zu sehen, wie Umbildungen des ursprünglichen Stoffes teils unter judaisierendem, teils unter hellenisierendem Einfluß vorgenommen worden sind, wie der spätere Kultus, die sich bildende Gemeindeordnung, Moralismus und Mysterien und vieles andere mehr bestimmend eingewirkt haben. Die religionsgeschichtliche Arbeit hat hier tüchtig mitgeholfen. Religionsvergleichende Studien tragen ja, wo sie richtig getrieben werden, nicht etwa zur Verwischung der Unterschiede bei, sondern im Gegenteil zur klaren Herausarbeitung der Wesenszüge der Religionen. Gerade im Vergleich mit der Umwelt, der bunten Fülle der Religionen des griechisch-römischen Kulturkreises, tritt das Eigenartige und Einzigartige der Persönlichkeit und Botschaft Jesu und des Urchristentums deutlich heraus. Alle diese wirklich gründlichst und mit heißem Bemühen geleistete theologische Forschung muß man kennen und den entsprechenden feinen unverbildeten Sinn für die Grundtöne frommen Lebens und Erlebens mitbringen, um im Kampf der Meinungen maßgebend mitreden zu können.

Noch eins muß hinzukommen: wer heut im Unterricht der Schule, auf der Kanzel, im Kreis der Jugend und vor Männern oder sonst, wo es auch sei, von Jesus und dem Urchristentum in ihrer Bedeutung für unsere Zeit reden will, muß die alten Worte und Bilder in die Sprache und das Empfinden unserer Tage übertragen. Natürlich darf das nicht auf Kosten des innersten Gehalts gehen. Das Wesen dieser Botschaft, wie sie sich der geistgesetzten Einheit von historisch-kritischer Wissenschaft und glaubensstarker Tiefenschau bietet, muß in seiner weltweiten und doch in seiner für jedes Volk und jede Zeit neu und eigengeartet sich offenbarenden Gewalt, in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und vollen

---

1) In diesem Aufsatz sind bewußt Beziehungen zur Gegenwart fast gar nicht herausgestellt, sondern der Schwerpunkt liegt darauf, die Eigenart Jesu und des Urchristentums gegenüber der damaligen Umwelt herauszuarbeiten. Das damit für alle Zeit Gültige soll somit deutlich werden, woraus sich die Beziehungen für die Gegenwart und die besondere Bedeutung für unsere Zeit dann ohne weiteres ergeben.

2) Ich verweise auf die Arbeiten von Bultmann, K. L. Schmidt, M. Dibelius, E. Fascher, G. Bertram u. a.

3) Jetzt übersichtlich dargeboten in M. Dibelius, Die Botschaft von Jesus Christus, 1935.

Eigenwertigkeit erhalten bleiben. Unter diesen Gesichtspunkten sollen auch die folgenden Ausführungen versucht werden.[1])

Jesus bringt die Botschaft vom *Reich Gottes* und gehört in die Wirklichkeit des kommenden Reiches selbst hinein. Die Königsherrschaft Gottes ist nicht ein Zustand, auch nicht ein sogenanntes höchstes Gut im Vergleich mit anderen Werten, ist nicht ein Bund für ethische Kultur, sondern Reich Gottes ist aktiv-dynamisch zu fassen als machtvolles, schöpferisches *Handeln Gottes mit der Welt, mit den Menschen.* Herrschaft Gottes weist darauf hin, daß Gott und Welt nicht in unüberbrückbarem Gegensatz stehen, sondern daß Gott in seiner ungeheuerlichen Macht- und Lebensfülle hereinbricht und Werden, Leben mit seinem schöpferisch-allmächtigen Willen wirkt, wie es die Gleichnisse vom Sämann, von der wachsenden Saat, vom Sauerteig, Senfkorn usw. veranschaulichen. Herrschaft Gottes in der Welt ist also ein unbegreifliches Wunder, das Unerhörte und Ungeheuerliche, das eben *nur von Gott her*[2]) *denkbar ist,* das aber Menschen mit leidenschaftlich-glutvoller Seele und mit kühnem, drängendem Herzen[3]) oder mit dem unverdorbenen, alles für möglich haltenden Kindersinn[4]) voraussetzt. Dies Reich Gottes rüttelt wach, ruft auf, einen neuen Weg einzuschlagen; aber es ist eben doch mehr: *Überschüttetwerden, Überströmtwerden mit Geist-, Lebens-, Kraftfülle Gottes.* Es ist also weckende und belebend-bewegende Wirklichkeit Gottes, der Durchbruch und Einbruch Gottes in die endliche Welt und in die Menschheit. Weil es das Vollendungswerk Gottes ist, darum ist sein Hereinbrechen ein Kampf mit den Unvollkommenheiten dieser Welt und den menschlichen Selbstherrlichkeiten und hat durch Kampf und Sieg sein Ziel darin, daß Gott unumschränkter Herr ist und Gottes Wille unbedingt geschieht[5].) Gewiß wird es auf Erden nicht volle Wirklichkeit. Solange die Erdenzeit dauert, kann es sich nicht in voller Mächtigkeit auswirken, ist also seine Vollendung doch noch zukünftig. In seiner Ewigkeit ist seine Zukünftigkeit gesetzt. Daher bleibt die Bitte: 'Dein Reich komme'. Andererseits ist es eben doch bereits *in die Welt hereingebrochen im Auftreten Jesu* als siegende, zwingende Macht: in der unerhörten Vollmacht seiner Worte, in seiner Liebe und in seinem Kämpfen, in seinen Krafttaten und mit seinem Feuergeist, mit Karfreitag und Ostern ist das Reich real wirksam. Während das Judentum nur auf das messianische Reich hofft, ungeduldig danach ausschaut, Gott als fern empfindet und sich von Geist und Propheten Gottes verlassen sieht, ist hier Gott und sein Reich wenigstens in seinen Anfängen, im Anbruch gegenwärtige Wirklichkeit, Gegenwartserlebnis und Gegenwartsgewißheit. Damit ist die jüdische Eschatologie, die von der Welt wegsieht, überwunden. Auch obwohl Jesus mit dem nahen Weltende rechnet — wie es nach ihm noch oft in der Geschichte geschah, bekanntlich z. B. von dem ganz in der Welt handelnden Luther —, ist damit doch die Erde in den Kreis der Er-

1) Zur näheren Begründung verweise ich auf meine Bücher: Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930; Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums, 1933; Deutsches Christentum. Die neutestamentlichen Evangelien im altdeutschen Heliand, 1934.

2) Mark. 4, 26—28. 3) Matth. 11, 12. 4) Matth. 18, 3. 5) Matth. 6, 10.

lösung eingeschaltet. Gegenwartsglaube und -aktivität ist möglich gerade aus dem Zukunftsglauben (S. 489).

Reich Gottes ist also kein Wahn, sondern Realität, zu der Menschen gehören, Menschen, die von dieser Lebensgewalt erfaßt und durchflutet sind, die mit 'Vollmacht', d. h. von Gott gegebener Geist- und Lebensgewalt gepackt und erfüllt sind. Reich Gottes hat es also nicht — wie der Ewigkeitsglaube hellenistischer Mysterien — mit selbstischem Seligkeitsstreben, einer Versicherung auf die Seligkeit zu tun, sondern Reich Gottes bricht über die Erde herein, hebt hier an und *formt eine Gemeinschaft* mit bestimmter Lebenshaltung, von der noch zu sprechen sein wird. Königsherrschaft Gottes redet also davon, daß Gott zu uns kommt, und daß *Gott und seiner Macht und seinem Wollen die Zukunft gehört.* Reich Gottes verheißt also den Sieg des Lichts über die Finsternis, des Guten über das Böse, des Vollkommenen über das Unvollkommene. Reich Gottes ist dabei keine optimistische Phantasterei: Jesus kennt die Mächte der Finsternis, weiß um unheimliche Tiefen und Kampf, aber glaubt an den Gott, der größer ist als alle Abgründe von Unheimlichkeit in der Welt; darum Jesu Botschaft: 'Es ist des Vaters Wille, euch das Reich zu geben'.[1])

In der Botschaft vom Reich Gottes gipfelt die Predigt Jesu von der *Liebe Gottes.* Sie ist und bleibt der Hauptgedanke urchristlicher Verkündigung. Freilich muß er auch in der Fülle seines neutestamentlichen Gehalts erfaßt werden. Es ist tragisch, daß die vorangegangenen Zeiten ihn nur verzerrt oder garnicht hatten: in der sogenannten liberalistischen Periode ist die Liebe Gottes zur Menschenfreundlichkeit, zur blassen, blutleeren Güte, zur Allerweltsbeglückung verwässert worden. Und die sogenannte dialektische Theologie hat den Gedanken der Liebe Gottes aus seiner beherrschenden Stellung in der Botschaft Jesu ganz verdrängt. Demgegenüber gilt, daß die Botschaft Jesu vom Reich Gottes nichts anderes ist als Botschaft von der Liebe Gottes, und daß es Liebe Gottes nur gibt als Berufung ins Reich Gottes. Damit wird die Liebe Gottes nicht etwa erklärbar. Gewiß ist dieser Vater-Gott nicht unnahbar wie ein orientalischer König, nicht nur streng wie ein Richter, sondern begegnet den Menschen voll unerhörter, unbegreiflicher, eben göttlicher Liebe (Matth. 20, 15; Luk. 15, 22—24. 31 f.), so daß die Menschen ständig von dieser Liebe getragen werden (Matth. 5, 45), daß sie das Bewußtsein des Geborgenseins in der göttlichen Allmacht und den Adel der Gotteskindschaft haben (Matth. 5, 9; Joh. 1, 12; Röm. 8, 14. 16. 21; Gal. 3, 26; 1. Joh. 3, 1). Die Irrationalität dieser Liebe zeigt sich darin, daß sie 1. gilt in und über den Unheimlichkeiten des Lebens wie Leid, Sünde, Tod, ja daß sie gerade gilt obwohl diese Ungeheuerlichkeiten so realistisch und ernst wie nur möglich genommen werden; daß sie 2. nicht Schwächlichkeit ist, sondern Ausdruck, Bild dafür, daß Gott größer ist als Leid, Schuld, Tod, ja daß er gerade durch sie hindurch zur Vollendung führt. Jesus sieht Welt und Menschen ohne allen Pessimismus, ohne alle Weltverneinung, aber in aller Nüchternheit. In diese Wirklichkeit geht der Mensch wie der Sohn im Gleichnis (Luk. 15, 11 ff.) mit allem Hoffen und Wagen, ins Leben, in die Welt und muß im Leben schuldig werden, weil es um ihn und

1) Luk. 12, 32.

in ihm 'wimmelt von dunklen und geheimen Kräften und Trieben'.[1]) Jesus hat noch keine Erbsündenlehre wie nach ihm Paulus, aber den Menschen in Schuld und damit in seiner Pein kennt er nur zu gut.[2]) So wie er als Bringer der Gottesherrschaft im Kampf steht und in den Tod gehen muß, so sieht er auch seine Jünger Kampf und Verfolgung ausgesetzt bis in den Tod[3]); und dieser Ton geht durch das ganze Urchristentum.[4]) Nichts wird beschönigt oder verborgen, die Realitäten des Lebens sind mit all ihren Ungeheuerlichkeiten gesehen und bejaht. Und nun zeigt sich gerade das unfaßbar Große der Botschaft Jesu, daß trotz all dieser Abgründe der Welt und der Menschenseele die Liebe Gottes voll bejaht wird. Wo der Mensch ehrlich ist, sich im Dienst seines selbstischen Ich ertappt und nicht im Dienst des Nächsten und damit Gottes[5]); wo der Mensch sich im Bann übermenschlicher Dämonien sieht[6]), sein Wille zum Lichten und Heiligen gebrochen ist; wo er sich auf sich stellt, statt auf Gottes Lebens- und Kraftbegnadung; wo der Mensch sich los von Gott und verloren an sein eigenes Ich findet, aus der Gottesgemeinschaft gefallen und an die Endlichkeit verkauft, ohne Tiefenschau und Scheu vor dem Heiligen, — und das alles ist, was das Neue Testament Sünde[7]) nennt — gerade da trifft ihn Gottes Ruf: 'Ändere die Richtung deines Lebens' (= 'tue Buße', wie Luther es übersetzt), sei ehrlich und hart gegen dich selbst (verleugne dich selbst). Wenn dann der Mensch darauf hört (Luk. 18, 14; 19, 5.17f.), wird ihm das Wort von der Vergebung, überschüttet ihn die Liebe Gottes, begnadet ihn mit allen Wundern einer neuen Lebens- und Kraftfülle (Mark. 2, 11f.); vom Sterben und Auferstehen mit Christus, vom Erfülltwerden mit neuem, mit heiligem Geist, mit dem dieser Mensch begabt wird, redet dann das neutestamentliche Schrifttum. Von der Geistesgewalt des Reiches Gottes ist er überfallen, der tiefste Sinn seines Lebens mit Kampf und Schuld ist in solchem Erlebnis erfüllt, 'auferstanden zu neuem Leben', wie Paulus es nennt, 'von oben geboren', wie Johannes schreibt. Durch ein Gerichtsfeuer, in dem das selbstische Wesen untergeht, wird der Mensch in die Kraftbegnadung vergebender, schöpferischer Liebe Gottes gewandelt.[8]) Das Menschenleben ist gesehen in der Gefahrenzone, der Mensch gleichsam wandelnd auf einem Grat; stürzt er zur Linken, ist sein Leben verpfuscht, stürzt er zur Rechten, ist es ebenso schlimm, wenn er dabei zum Pharisäer wird. Es gibt kein echtes, lebensvolles Menschenleben anders als im Kampf mit allen Dämonien und im häufigen Erliegen unter diesen Dämonien. Aber wer auf den Anruf Gottes hört, kommt 'aus solchen Höllen mit größerer Fülle und Mächtigkeit heraus' (Nietzsche), vom Dämonisch-Zerstörerischen in die

1) E. M. Arndt, Geist der Zeit, IV, S. 513.

2) Luk. 11, 13 = Matth. 7, 11; Matth. 6, 12 = Luk. 11, 4; Mark. 2, 5.

3) Mark. 8, 34ff; 10, 42ff.; Joh. 21, 18ff.

4) Phil. 1, 29; Röm. 8, 17f.; 8, 23ff.; 8, 37—39; 2. Kor. 1, 5; 4, 10ff. und oft.

5) Es würde zu weit führen, hierzu einzelne Stellen des Neuen Testaments anzugeben, sie sind bekannt und zahlreich genug.

6) Luk. 11, 24; Mark. 14, 66ff.

7) Sünde ist also ein rein religiöser Begriff; davon redet man nur, wo der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott gesehen wird, Röm. 14, 23.

8) Darum stehen Luk. 11, 42 κρίσις und ἀγάπη zusammen.

Gottesmacht schöpferischer Liebe erlöst. Vom 'Leben' im umfassendsten Sinne spricht dann das Johannesevangelium. Der Ernst dieser Auffassung drückt sich darin aus, daß in diesem Kampf zwischen Licht und Finsternis der Bote und Bürge, der Bringer des Gottesreiches entscheidend beteiligt ist. Er fällt in diesem Kampf gegen das Reich der Finsternis als Fackelträger des Lichtreiches für die Seinen, die aber an Karfreitag und Ostern Schuld und Tod lösendes, befreiendes, heilendes Handeln des 'Herrn' der Gemeinde erfahren.[1]) Sie werden so zurückgegliedert in die Lebenseinheit mit dem Vater. Was man gewöhnlich 'Lehre von der Sünde' nennt, ist nur eine begrifflich ungenügende schwache Fassung einer ungeheueren Dynamik, die menschliches Verflochtensein in zerstörende Dämonien und seine Überwindung aus Fülle und Überschwang göttlich-schöpferischer Liebe umspannt. In solchem allen vollzieht sich Geschehen des Reiches Gottes. Über dies Erschauern in menschlicher Schuld und das Auferstehen zum neuen Leben in 'Kraft, Liebe und Zucht' ist auch das Dantewort zu setzen: 'Auch mich schuf die ewige Liebe'. Wo Menschen sich nur an den Maßstab von Recht und Gerechtigkeit halten (Matth. 20, 14—15; Luk. 15, 28—30), da handelt Gott aus seiner unbegreiflichen, schöpferischen, erlösenden Liebe heraus, größer als der Menschen Herz und Schuld, als der Menschen Können und Verstehen. Darauf sich zu stellen, dazu gehören starke, wagende, kühn Gottes Liebe bejahende, d. h. glaubende Seelen. Wenn versucht wird, solchen Glauben als undeutsch oder schwächlich auszulegen, so bedeutet das, die Wirklichkeit menschlicher Schuld in Weltfremdheit oder undeutscher Oberflächlichkeit und Unwahrhaftigkeit leugnen; das heißt kein Organ haben für weltentiefe Dynamik und welt- und ewigkeitsweite Lebensfülle. In der Botschaft Jesu geht es nicht um eine Ankündigung von Gottes Zorn und Strafe über die Sünde; das hat das Judentum mit seinem Gesetz getan, diese Blickrichtung hat auch noch Johannes der Täufer. Nein, im Evangelium geht es um die 'frohe Mär', daß Sünde überwunden werden soll in das Wunder eines neuen lichten, starken und frohen Lebens, wie es den Kindern Gottes entspricht.[2])

Nicht anders steht es um den *Kampf mit dem Schicksal, dem Leid und der Not des Lebens*. Jesus weiß sich gesandt als Kämpfer für das Gottesreich des Lichtes[3]) und ruft seine Jünger, seine Gefolgsmannen, zu gleichem Kampf gegen die Mächte der Finsternis auf. Sie sollen dem kommenden Gottesreich freie Bahn schaffen, indem durch sie Gottes Wille geschieht auf Erden.[4]) Denn Gottes Liebe will nicht Einzelseelen retten, sondern ist auf das eine große Endziel eingestellt: das Kommen und Siegen des Reiches Gottes. Gottes Liebe ist also erst dann am Ziel, wenn Herrschaft Gottes volle, d. h. Erde und Himmel umspannende Wirklichkeit geworden ist. Wer aber in diesem Kampf der beiden großen Gewalten steht, muß auf Not und Leid gefaßt sein. So gehört heldisch-starke Schicksalsbejahung zum

1) Dies dürfte in den Jesusworten Mark. 10, 45 und 14, 22—25 liegen. Eine starre Sühnetheorie und Satisfaktionstheorie ist erst später (seit Paulus) daraus gemacht worden.

2) Zorn Gottes ist menschlicher Ausdruck für die Erfahrung, die der Mensch an der Dynamik Gottes macht, wenn er sie ablehnt: wer Gottes Handeln der Liebe ablehnt, erfährt, daß es *Gott* ist, dem er widerstrebt. Nicht Gott wandelt etwa seine Liebe in Zorn, sondern der Mensch scheitert in seiner Opposition gegen Gott und Gottes Liebe.

3) Luk. 10, 18; 11, 14ff. 4) Matth. 6, 10.

Jüngertum Jesu[1]), Führer und Gefolge sind darin eins. Weil *Gottes* verborgene Welt ins Erscheinen treten soll, darum muß *diese* Welt in Katastrophen, ins Vergehen alles Gottwidrigen hineingezogen werden. Darum gehören die großen Untergangszeiten der Weltgeschichte wie die Abschnitte eines neuen Werdens in den Weltenplan Gottes als Etappen auf das große Ziel Gottes hin. In diesem Wogen und Vergehen sieht sich Jesus stehen und weiß darum als Bringer des Gottesreiches durch Kampf hindurch um sein Leiden und Sterben. Es ist kein zufälliges, sondern 'eschatologisches' Leiden, d. h. es steht im Dienst der großen Wandlung, des Hereinbrechens der anderen Welt, der Offenbarung der Liebe Gottes. Das gleiche Ziel gilt für seine Nachfolge. Herr und Jünger gehören zusammen; so gibt es auch keine Gefolgschaftstreue ohne den gleichen Kampf, ohne den Willen und Mut zum Bejahen aller Not, des Schicksals bis zum Tod.[2]) Darum kennt Jesus und das Urchristentums nicht wie die ausgehende Antike in ihren Mysterien und im Neuplatonismus eine Lösung der Seele aus der Not, aus der Materie, aus dem Leiden, sondern nur erlösende Liebe Gottes durch alle Not, durch Kampf und Schicksalsbejahung hindurch. So ist das Erdenschicksal der Menschen mit Kampf und Not ganz ernst genommen. Aber Untergang ist nicht das letzte Wort. Wie in Jesu Leben auf das Sterben Ostern folgt, so sieht das Neue Testament allen Kampf, alle Katastrophen nur im Dienste der großen Wandlung, des Hereinbrechens des Reiches Gottes. Soll Licht siegen über die Finsternis, dann geht es nicht ohne Kampf, Leid, Verfolgung, Untergang alter Epochen. Aber nicht 'Ragnarök' (= Todesschicksal der Herrschenden) wie bei den Germanen ist das letzte Wort, sondern letzte Wirklichkeit ist und bleibt der lebendige Gott und sein Liebeswille zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Darum münden Jesu Leidensankündigungen in Auferstehungsworte aus[3]), darum ist das Evangelium Botschaft vom siegenden Lichtreich Gottes. So fehlt dem Evangelium alle Leidensbitterkeit, wehleidige Trauersphäre, alle Lebensangst. Im Gegenteil über aller Nüchternheit, mit der das Lebensschicksal gesehen wird, steht der Heroismus einer starken Lebenshaltung; freilich eben nicht jener tragische Heroismus, der tapfer den Untergang erwartet[4]), sondern gläubiger Realismus und Heroismus, der um die siegende Vollendung weiß, den Willen Gottes bejaht und den Kampf für diesen Willen Gottes mitkämpft, der den Sieg des Lichtes, der Liebe Gottes bedeutet. Hier ist Glaube zu zuversichtlichster Hoffnung geworden, und Glaube, Liebe und Hoffnung sind darum die drei Grundtöne im Lebensgefühl Jesu und des Urchristentums.

Von einem kommenden neuen Zeitalter oder Reich hallt freilich die ganze damalige Welt wider. Die jüdischen Apokalyptiker berechnen sein Kommen, Vergil singt darüber seine 4. Ekloge. Das Judentum wartet brennend auf das Himmel-

---

1) Luk. 9, 58.

2) Mark. 8, 34ff. = Matth. 16, 24ff. = Luk. 9,23ff.; Joh. 12, 25; Phil. 1, 29; 2, 8; Kol. 3, 4; 2. Kor. 4, 10ff.; 5, 4 und oft. 3) Mark. 8, 31.

4) Vor dem man gewiß hohe Achtung haben muß, wie z. B. vor dem germanischen Ragnarök-Glauben, 'furchtlos, aber hoffnungslos' (Baetke, W., Arteigene germanische Religion und Christentum, 1933, S. 40).

reich, fühlt sich aber selbst ganz fern von Gott, verlassen von Propheten und vom Geist Gottes, so daß ihm nur die verkrampfte, übersteigerte, leere Sehnsucht bleibt, ohne ein greifbares Unterpfand in der Zeit. Demgegenüber weist aber Jesus nicht nur auf das kommende Reich hin, sondern kündet in seinem Kommen das Hereinbrechen der Gegenwart des Gottesreiches an, und hat die Gemeinde im Besitz des lebendigen Gottesgeistes den Anbruch der Herrschaft Gottes und den stets gegenwärtigen Gott. Und im Gegensatz zum imperium mit seinen vielen divi hat die christliche Gemeinde den *einen* Gottgesandten mit universalem Anspruch und einzigartiger Prägung, der nicht nur Staatsrecht und Staatsordnung bringt wie die römischen Kaiser, nicht nur den Richter-Gott wie die jüdischen Apokalyptiker, sondern der im Reich Gottes nichts anderes kommen sieht als die einzige Großmacht göttlicher Liebe in der Unbegreiflichkeit ihrer Tiefe und der Sieghaftigkeit des lebendigen Gottes selbst.

Das Judentum betet zu Gott als dem 'Vater im Himmel'.[1]) Um Liebe Gottes weiß auch sonst die damalige Welt. Die Stoa, Plutarch oder der Neupythagoreismus und erst recht die Mysterien reden von Gott als 'Vater' der Menschen und rühmen ebenso seine Weisheit wie seine Güte.[2]) In Buße und Gesetz glaubt das Judentum das Unterpfand der Liebe Gottes zu haben. In metaphysischer Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit durch Allbeseelung mit dem Logos wollen die Stoiker der Liebe Gottes gewiß sein. Die Mysterienfrommen erleben in der Berufung durch die Gottheit in die Schar der Auserwählten, in Ekstasen und Vergottung durch Weihen die Liebe des Gottes oder der Göttin. Wenn aber das Urchristentum *Liebe Gottes* verkündet, so unterscheidet es sich bei aller scheinbaren Gleichheit doch grundsätzlich und wesentlich von dem Glauben der Umwelt; denn diese Liebe Gottes im Urchristentum ist nicht gebunden an irgendwelche sakramentale Bräuche wie in den hellenistischen Mysterien, wo alle Berufung durch die Gottheit erst wirkungsvoll ist, wenn die kultische Vermittlung eingesetzt hat mit Waschungen, Fasten, magischen Weihen.[3]) Sie wird auch nicht abhängig gesehen von peinlicher Erfüllung sogenannter guter Werke wie im Judentum. Ebensowenig ist sie fromm ausgelegter Schicksalsglaube, der vor der Vernunft gerechtfertigt wird wie in der Stoa. Über menschlich-ethische Bedingtheit und kultisch-sakramentale Voraussetzungen und rationale Erwägungen führt sie in göttliche Weite und Möglichkeit.[4]) Nicht eine naturgegebene Selbstverständlichkeit ist diese Liebe Gottes. Auch schafft nicht der Mensch mit irgendwelchen sittlichen Leistungen oder magisch-kultischen Einrichtungen die Voraussetzungen für Gottes Liebe. Sondern 'Liebe Gottes' ist jenes unbegreifliche Handeln Gottes, in dem er die Kluft zur Welt überwindet. Diese Liebe Gottes geht befreiend, schöpferisch-erneuernd auf den Menschen zu, so wie er ist, bejaht ihn als Geist-

1) I. Ellbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, 1904, S. 62; G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 132ff.

2) Seneca, De prov. 1, 5; De benef., II, 29, 4; Epictet, I, 3, 1 und oft; Philostr., Vit. Apoll., IV, 30; Plut., De Iside 56.

3) Vgl. Apuleius, Metam., XI; Preisker, H., Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes . . ., 1930, S. 17ff.

4) Luk. 15, 11ff.; 2. Kor. 5, 19f.

und Leibwesen. *So absolut göttlich ist sie, daß sie jede menschliche und kultische Bindung ausschließt.*[1]) Diese Liebe Gottes trifft und erlöst den einzelnen und bindet ihn in Liebe an die Gemeinschaft. Sie richtet sich auf den einzelnen Menschen und hat doch im Reich Gottes Ausgangspunkt und Ziel.

Diese Liebe und dieses Reich sind nicht Phantasiegebilde, nicht Theorie, nicht farblose Hoffnung, sondern schöpferisches Handeln Gottes durch die historische Persönlichkeit, den geschichtlichen Jesus, in dessen Leben mit seinem Karfreitag- und Osterschicksal sich die Unbegreiflichkeit dieser Gottesliebe und die Macht und Zukunft des Reiches Gottes bekundet. Er ist *Künder und Bringer des Reiches*, in ihm hat die Liebe Gottes greifbaren Ausdruck, Gestalt genommen, ist sie 'Fleisch geworden'. Es geht nicht um ein Gesetz wie im Judentum, nicht um eine Geheimlehre wie in den Mysterien, nicht um eine Philosophie, nicht um eine Lehre wie bei Zarathustra; nicht ein formelhaftes Bekenntnis fordert er, nicht eine neue Religion bringt er, seine Person, sein Leben und Wirken ist ein Stück, der Anfang der hereinbrechenden Wirklichkeit des Reiches Gottes. Darum bindet er die Menschen nicht wie die Mysterien, auch nicht wie Johannes der Täufer ans Sakrament, sondern stellt alles auf den Glauben an die für unsere Sinne nicht greifbare, aber auf uns hereinbrechende Wirklichkeit Gottes. Daher fordert er nicht Fasten und asketische Übungen, nicht Furcht und Höllenangst wie das Judentum und der Täufer, sondern Wachsamkeit, Freude, kindliches Vertrauen auf die all unser Denken weit überragende Wirklichkeit und Liebe Gottes, ehrfürchtige Gottesanbetung und tätige Liebe. Weil er sich als Träger, Verkörperer, Bringer und Künder dieser letzten Wirklichkeit[2]) auf Erden weiß, dieser rettenden Gotteskraftsphäre, darum ist er vom Nimbus des Numinosen umwittert, darum tritt er aller bisherigen religiösen Ordnung entgegen: 'Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — . . . Ich aber sage euch —'.[3]) Wo die Menschen ihm begegnen, haben sie den Eindruck: 'Paradoxa (= Ungeheuerlich-Unfaßbar-Widersprechendes, eine Lebensparadoxie) haben wir heut gesehen'[4]), oder über seine Predigt hören wir den Eindruck: 'Sie waren außer sich über seine Lehre; denn seine Rede erfolgte aus (gottgegebener) Vollmacht.'[5]) Nicht das Gekünstelte einer 'Theologie', nicht das Schematische priesterlicher Weiheformeln, nicht lebensferne Predigten oder dogmatischen Unterricht bietet er[6]), sondern aus seinen Worten bricht fast physisch spürbare Mächtigkeit eines unerhörten Seins hervor; die Evangelien nennen es Dynamis (= bewegende Kraft, Gewalt) Gottes oder Geist Gottes. Mit dem Mann der zwingenden Rede verbindet sich das Bild des Mannes der ungewöhnlichen Krafttaten, über die die Menge oft genug staunt und erschrickt.[7]) Er ist

1) Nicht, daß Gott den Sünder sucht, ist das Neue, wie Holl, Feine u. a. sagen; das tut auch Isis (Apul., metam. XI, 15); nein, daß diese Berufung nicht noch abhängig ist von Reinigungsakten usw., das ist das Entscheidende.

2) Griechisch: Eschaton. 3) Matth. 5, 21 ff.; 27 ff.; 33 ff.; 38 ff.; 43 ff.

4) Luk. 5, 26. 5) Luk. 4, 32. 6) Mark. 1, 22.

7) Z. B. Mark. 1, 27. Es liegt mir fern, einer unkritischen Anerkennung aller *Wunder* das Wort zu reden; das ist unmöglich im Blick auf die literar- und stilkritische Arbeit an den Evangelien. Immer legen sich um große Persönlichkeiten Legenden, und erst recht sind in der damaligen Zeit allerlei Wunder von *θεῖοι ἄνδρες* wie Pythagoras, Empedokles, Mene-

nicht ein Weltweiser oder Mystagoge, sondern tritt mit einzigem Sendungs- und Selbstbewußtsein auf; als Bürge und Bringer des Reiches Gottes, der durch Kampf, Leid, Not und Tod zum Sieg durchdringt, nennt er sich selbst 'der Menschensohn'. Wie der alttestamentliche Glaube ans Reich Gottes durch die Idee des Kampfes wider den Gottesfeind und die einer sieghaften Dynamis vertieft ist und auch bei Jesus nicht ohne diesen Einfluß des arischen Ostens zu verstehen ist, so ist auch das Bild vom himmlischen Menschensohn, der auf Erden wirkt, erhöht wird und das Reich der Vollendung bringt, aus arisch-iranischen Vorstellungen in die jüdische Apokalyptik, besonders in das Buch Henoch, cap. 46ff.[1]), eingedrungen, und von dort hat Jesus sie aufgegriffen und auf sich als den Bringer der Herrschaft Gottes angewendet. Nur hat er diese Gedanken dann noch verbunden mit der Idee des Kampfes und Leidens des Gottgesandten und seiner Gefolgsmannen, seiner Gemeinde. Was immer an Jesus auffällt, seine Vollmacht in Wort und Taten und seine Lebenshingabe, alles ist nur Ausdruck seiner Liebe, die nicht Eros, d. h. sehnsüchtiges Streben und Suchen, sondern Agape, d. h. helfende, befreiende, rettende Tat ist. Wie er einen Gott verkündet, den er bildhaft 'Vater' nennt, der Liebe ist, nicht als sentimentale Gesinnung, sondern dessen Agape darin besteht, daß er der Weltgeschichte im Reich Gottes Ziel und Erfüllung setzt, so dient sein ganzes Leben nur der einen Sendungsaufgabe, spontan jene schöpferische Kraft der Agape, die des Reiches Gottes tiefstes Wesen ausmacht, zu offenbaren. So geht es letztlich nicht um einzelne Worte, die bald so, bald anders zu deuten sind, sondern um die Ganzheit, die Macht und Geist offenbarende Fülle seines Seins als Ausdruck der mit ihm hereinbrechenden Herrschaft Gottes. Nicht nur nach neuen Anschauungen gegenüber Judentum und hellenistischem Heidentum ist darum in erster Linie bei der Betrachtung des Neuen Testaments zu fragen, sondern die Dynamik der in Jesus gegebenen Wirklichkeit als Erfüllung des Sehnens der Menschen ist die entscheidende Tatsache. In dieser Einheit der Persönlichkeit bekommen die verschiedenen Einzelheiten ihre Geschlossenheit zum Ganzen und erhalten die einzelnen Prägungen ihre Unbedingtheit, losgelöst von menschlichen und institutionellen Gegebenheiten, wie wir es oben an der Absolutheit der Botschaft von der Liebe Gottes gezeigt haben.

Damit ist selbstverständlich, daß Jesus und das Urchristentum keine Ethik haben, die sich in Einzelgeboten erschöpft, sondern daß es nur die *Einheit einer*

krates, Apollonius, Alexander, Augustus und anderen mehr erzählt worden. Trotzdem ist die Zeit rationalistischer Wunderkritik an den Evangelien vorüber. Die Hilfe an den dämonisch Besessenen — wir denken an Schizophrenie, Befallensein von Wahn- und Zwangsideen — ist heute am ehesten verständlich als Beeinflussung durch eine von tiefer Gottverbundenheit und starker Liebe bestimmte Persönlichkeit. Die Heilung Mondsüchtiger, Epileptiker weist auf Übel, die auf nervösen und seelischen Störungen beruhen; selbst Blindheit, Taubheit und Stummheit sind oft hysterisch und nervös bedingt. Man denke nur an Blumhardts Berichte aus Bad Boll. Auch das Geheimnis der Fernsicht ist zu beachten, besonders was uns R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 250 über die Firasa erzählt, wie sie sich in allen islamischen Religionen findet.

1) Zum ganzen Fragengebiet vgl. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 127ff. — Wie das Urchristentum seit Paulus den Christusglauben durch Anlehnung an den Synkretismus der Zeit weitergebildet hat, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

geschlossenen, kraftvollen Lebenshaltung und eines einheitlichen Wirkens aus diesem tiefsten Sein gibt. Wer vom Sturmwind Gottes erfaßt ist, der fragt nicht ängstlich nach einzelnen Geboten und Tugenden, sondern handelt aus dem neuen einheitlichen Lebensgrund, dem schöpferischen Muß seines Lebens, aus der Gottes- und Geistfülle, die über ihn gekommen ist. Wer in das Lebenswunder der Gottesgemeinschaft hineingerissen ist, der hat 'Vollmacht', die kein 'Unmöglich' fürchtet[1]), der führt ein aktiv-starkes Leben glutbeschwingter Dynamik: 'Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.'[2]) Die alltäglichen Pflichten des Daseins[3]) wie die größten Opfer[4]) bis zum Einsatz der ganzen Person[5]) werden aus dieser Kraftquelle geleistet, so wie der gute Baum selbstverständlich gute Früchte bringt.[6]) Für diese Lebenshaltung[7]) hat Jesus und das Urchristentum nur einen Ausdruck: *Agape (= Liebe)*, nicht als Stimmung, Gefühlszustand oder Rausch, sondern als helfende, heilende *Tat* in aller Selbstlosigkeit, in allem Opferdienst, mit dem Einsatz der vollen Persönlichkeit, 'so wie ich euch geliebet habe'[8]), als Erfüllung aller an den Menschen herantretenden Forderungen.[9]) Gewiß, auch die übrige Welt kennt das Gebot der Liebe zum Mitmenschen, die Stoa so gut wie das Judentum. Aber dort ist sie nur eine Tugend neben Weisheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit; ihr fehlt alle seelentiefe, gotterfüllte Mächtigkeit, und sie wird nie frei von Intellektualismus, Rationalismus, bleibt logische Deduktion. Hier sind wohl Ansätze zur Vereinheitlichung aller Gebote im Liebesgebot, aber weil Gott Liebe *und* Gerechtigkeit zugleich ist, darum drängen sich der Vergeltungsgedanke und Nützlichkeitserwägungen ein, und Liebe bleibt nicht das einzig-entscheidende Grundelement. Dagegen ist im Urchristentum im eindeutigen Handeln Gottes aus unbedingter Agape die Einheitlichkeit der Bestimmtheit des menschlichen Handelns gesetzt. Liebe aus der Gewalt und mit der Gewalt des Himmels, in ihrer Unbegrenztheit und Unerschöpflichkeit, als willensstarke Tat mit der Ganzheit des Einsatzes der Persönlichkeit bis zum Opfer des Lebens, das ist das neue Gebot[10]) gegenüber stoischer Humanität und jüdischer Nächstenliebe. Während die Stoa ebenso wie der jüdische Moralismus eine Fülle von Einzelbeweggründen für das sittliche Handeln hervorkehren[11]), soll dem Neuen Testament nach alle ethische Haltung aus einem Lebensquell hervorbrechen. Es geht also nicht um Folgerungen der Erkenntnis wie in der Stoa, nicht ist eine

1) Mark. 9, 23. 2) Matth. 5, 48. 3) Mark. 10, 19.
4) Mark. 10, 21. 5) Mark. 8, 34ff. 6) Matth. 7, 17.

7) Daher gibt es keine für alle gleichen Gesetze, sondern jeder hat aus diesem innersten Sein heraus zu tun, was gerade von ihm in seiner Lage gefordert wird: der eine hat die Ehe aufzulösen (Luk. 14, 26), der andere sie weiterzuführen (Mark. 10,9 = Matth. 19, 6); dem einen ist das Martyrium unumgängliche Notwendigkeit, für den andern nicht (Mark. 9,1 = Matth. 16, 28 = Luk. 9, 27; Joh. 21, 22) und ähnliches mehr.

8) Joh. 13,34. 9) Röm. 13, 10.

10) Indem diese Liebe ganzer Einsatz für den Nächsten wie für das Volk ist, ist sie Darstellung der dem Menschen anvertrauten Gottesherrlichkeit und umfaßt so *Ehre* und *Treue* in ihrem tiefsten Sinn.

11) Z. B. Erkenntnis, Vorbild, Beifall der Götter, Lohn und Strafe, Tugend um der Tugend willen, Dank gegen Gott, Weltende, Nützlichkeit, Gehorsam gegen Gebot Gottes, Liebe zu Gott und anderes mehr.

weltabgewandte Zukunftsschau Antrieb, sondern eine bereits empfangene Dynamik des Reiches Gottes.[1]) Gewiß werden auch von Jesus Einzelmotive ausgesprochen; aber dann handelt es sich um Menschen, die von der Lebensfülle Gottes noch nicht erfaßt sind, und denen nur ein Illusionist — der aber Jesus nicht war — ein Ethos aus der Gewalt und Hochspannung des Reiches Gottes zutrauen könnte. Oder aber auch die Einzelmotive sind nur Abwandlungen des einen großen Lebensbesitzes. Weil aber alles sittliche Handeln aus dem Erfülltsein mit dem Gottesfeuer geboren wird[2]), diesem letzten Wunder alles schöpferischen Seins, darum sind die Forderungen für die Lebenshaltung oft so erschreckend radikal: wer von der Gewalt des Reiches Gottes befallen ist, der hat mit höchster Begnadung auch höchsten Anruf zu kraftvollster Leistung empfangen. Davon kann er sich weder durch kultische Leistung[3]) loskaufen noch durch Berufen auf Herkommen und Sitte.[4]) Wo sonst jüdische Kasuistik abwägt oder stoisch-rationale Erwägungen entscheiden, geht es hier um Bestimmtwerden von unerhörter Gewalt. Und diese Kraftfülle ist durchaus für die Welt da; denn Liebe trennt sich nicht, schließt sich nicht ab, sondern stellt den Menschen immer in Beziehung zum anderen, läßt ihn für die anderen da sein. So ist es auch mit der Agape bei Jesus und seiner Gemeinde. Gewiß wird die Welt nicht idealisiert und uneingeschränkt bejaht, sondern wird in ihrer Bedrängnis durch Not und Leid und Schuld gesehen; die Dämonien der Welt sind erkannt.[5]) Aber dieser Welt begegnet die Agape mit ihrer unbegrenzten Dynamik, die helfen, heilen und erlösen will. Jesus tritt der Welt nicht in der Haltung des 'Haben, als hätte man nicht' gegenüber, nicht in der Affektlosigkeit der Stoiker; denn die Agape ist ja leidenschaftliches Sich-Mitteilen, willensstarkes Dienen und Opfern. Dieses Ja Jesu zur Welt erfolgt auch nicht wie im Judentum, um sich die Seligkeit zu verdienen, auch nicht mit der Unsicherheit des Judentums. Sondern wer die Größe und Freiheit der Liebe Gottes erfahren hat, muß in der Haltung des freien Menschen als großer, befreiender Bruder dem Nächsten begegnen. Das Ja zur Welt ist die Haltung der Erlösten, um erlösend der Welt in Dienst und Opfer zu begegnen. Da ist nichts von Nutznießertum im Zug eigenen Seligkeitsstrebens, sondern opferfreudiger Dienst aus erfahrener Erlösung. Es ist weit entfernt von affektlosem Gelöstsein von der Welt wie es später Neupythagoreer, Neuplatoniker und Mysterienfromme aller Art tun, sondern *willensstarkes Ausströmen heilender Kräfte in die Welt.* Man wirft nicht das Leben weg, weil einem die Welt nichts zu geben hat[6]), sondern man dient und opfert sein Bestes, sein

---

1) Dieses Ethos eschatologischer Gewißheit und eschatologischen Besitzes nenne ich das Telos-Ethos des Urchristentums. Vgl. mein Buch 'Geist und Leben ...', 1933, S. 35.

2) Es tut nichts zur Sache, wenn Jesus vom Reich Gottes redet oder Paulus alle Ethik als Frucht des hl. Geistes bezeichnet oder Johannes alles sittliche Tun auf die Wiedergeburt zurückführt; alle diese verschiedenen Ausdrücke meinen die gleiche Tatsache.

3) Mark. 7, 1ff.; Matth. 23, 21ff.; 23, 25ff.

4) Matth. 8, 22 = Luk. 9,60; Mark. 3, 33—35; Luk. 15, 22—24; Luk. 18, 14; Luk. 7, 39ff.; Mark. 2, 22.

5) Matth. 19, 24; Luk. 6, 24; 16, 9—11; Jak. 2, 5ff. Anders hingegen, wo die Dämonie des Geldes gebrochen ist, vgl. Luk. 19, 1ff.

6) Z. B. Seneca, De Vita, 19, 1; De ira, III, 15, 3—4; Apul. VIII, 13; Epictet I, 2, 3.

Leben gerade der Welt zum Heil.[1]) Das Neue Testament berauscht sich auch nicht an nebelhafter Allerweltsliebe, an stoischer Menschheitsbeglückung, sondern Agape weiß sich dem Nächsten verpflichtet, der der einzelne wie das Volk ist.[2]) Es ist also ein neues Bezogensein zur Welt vom Reich Gottes her, ein Haben nicht statischer, sondern dynamischer Art, nicht etwa die Haltung der von der Welt Gelösten, sondern das *kraftvoll erlösende Handeln der zum Dienst in der Liebe für die Welt Erlösten.* Dabei ist die Liebe die gleiche, ob sie sich als heroische, opferstarke Treue bis in den Tod gibt[3]) oder als pflegende, mütterlich heilende, fürsorgendselbstlose Herzensgüte.[4]) Gewiß hat sich nicht im ganzen Urchristentum diese reine, starke Höhe gehalten. Wenn auch bei Paulus im ganzen die urchristliche Grundhaltung bewahrt ist, so haben doch Praxis und Alltag rationalistisch-utilitaristische Beweggründe herangezogen[5]); ja selbst die Liebe, deren Größe und Einzigartigkeit der Apostel sonst voll würdigt, kann schon zur Tugend neben anderen werden.[6]) Später wächst dann die Vielheit der Motive; aus radikalem Ethos wird oft recht bürgerliche Moral, wie sie z. B. die Pastoralbriefe zeigen, aus einer geschlossenen Dynamik wird Gesetzlichkeit mit einem Vielerlei von Tugend- und Lasterkatalogen; ein erfreuliches Verständnis für echt urchristliche Dynamik zeigen die johanneischen Schriften. Sonst schreitet unter hellenistisch-stoischem und jüdischem Einfluß die Moralisierung fort[7]); die einheitliche Haltung im Liebesgebot tritt zurück, einzelne Vorschriften sollen zu guten Werken anleiten, die sich Lohn verdienen sollen, Einzelmahnungen treten an die Stelle des Ganzheitserlebnisses der Liebe. Nicht mehr das Hineingezogensein in das Kraftfeld Gottes ist der Ausgangspunkt, sondern Reich Gottes wird Ziel, Lohn menschlichen Handelns, das der einzelne sich durch Sonderleistungen sichern will. Die Extraleistungen werden immer mehr zu asketischer, weltverneinender Haltung; hier bricht die dualistische Weltverneinung des späteren Hellenismus ein.[8]) Ohne Zweifel ist auch in dieser Zeit noch eine echt urchristliche Begründung der Sittlichkeit gegeben: wer den Herrn im Herzen hat, hält seine Gebote.[9]) Aber dieses Verbundensein mit Christus hat den Glauben an das Reich Gottes nur noch als Ziel. Weil alles ethische Tun zwar noch aus der Christusgemeinschaft abgeleitet wird, aber nicht als Erweis des Lebens aus dem Reich Gottes zur Erlösung der Welt, sondern nur noch als Bedingung für das Eingehen in das Reich und als Bedingung für das Kommen des Reiches gilt, darum wird trotz aller religiösen Voraussetzung alles Tun berechnete Gesetzlichkeit, individualistisches Seligkeitsstreben, moralistische Werkgerechtigkeit. Es geht weniger um Auswirken einer Lebensdynamik als um Abwehr von Lastern, nicht mehr um die erlösende Macht der Liebe, sondern z. B. um Almosengeben u.ä.; alles sittliche Handeln ist nicht Offenbaren erlösender Kräfte an die Welt, sondern wird ängstliches Lösen und Sich-Absondern von der Welt.[10])

1) Mark. 9, 35; 10, 45; Luk. 22, 26; Joh. 13, 1ff. und oft.
2) Luk. 10, 25ff.; 19, 41; Röm. 9, 1ff. 3) Joh. 15, 13.
4) Luk. 10, 40f.; Joh. 12, 3; Mark. 7, 25; Luk. 23, 27; Matth. 27, 55f.
5) 1. Kor. 7, 32; 2. Kor. 9, 6; 1. Kor. 7, 35; Röm. 14, 21; 13, 3; 12, 20.
6) Gal. 5, 22. 7) Vgl. z. B. 1. Klemensbrief und Jakobusbrief.
8) Vgl. 2. Klemensbrief, Hirt des Hermas. 9) Hermas mand. XII, 4, 5.
10) Näheres hierzu in meinem Buch 'Geist und Leben . . .', 1933, S. 174ff.

Jesus und das Urchristentum haben den Mittelpunkt ihres Lebens und ihrer Verkündigung im Reich-Gottes-Glauben; darin liegt auch ihre Einheit trotz der Verschiedenheit ihrer Bild- und Ausdrucksweisen.[1]) Erst dann als die Erlösung nicht mehr mit Jesus als dem Bringer des Reiches Gottes, sondern mit der Erscheinung Jesu als solcher, losgelöst vom Reich-Gottes-Glauben, begründet wird, geht es um Erlangung der *ἀφθαρσία* (= Unvergänglichkeit), treten Sakramentsmagie, Moralismus u. a. stark mitbestimmend auf.

Jesus und das Urchristentum haben ihre Kraft im Leben aus dem *Geheimnis des Reiches Gottes als Offenbarung der Liebe Gottes*. Formal ist der Glaube an die Liebe Gottes — wie viele andere Vorstellungen und Gedanken im Neuen Testament — nichts Neues in der damaligen Zeit; denn sowohl das hellenistische Heidentum wie das Spätjudentum reden von Güte und Barmherzigkeit der Gottheit. Aber Jesus und das Urchristentum verkünden diese Liebe einmal in ihrer Einordnung in das weltgeschichtliche Ziel des Reiches Gottes, sodann in ihrer Absolutheit, unmotiviert und frei von aller kultischen und ethischen Bedingtheit als Dynamis des göttlichen Handelns in der Welt, frei von Intellektualismus, Moralismus und Sakramentalismus. Dieses Erleben des Geborgenseins in der göttlich-befreienden Allmacht, diese erfahrene Gewißheit der Gotteskindschaft führt zu einer entsprechend kraftbegabten Entfaltung einer gesunden, gotterfüllten seelischen Haltung. Wie der Mensch dann in der Welt wirkt, ist nicht Ergebnis kühlen Verstandes, nicht Kopie eines Modells, nicht Gehorsam gegen ein starres Gesetz, sondern ungebrochene Lebensglut zu kraftvoll-erlösendem Handeln in opferbereiter, dienender Liebe. In dieser gottgeschenkten und gottgebundenen Dynamik, urbildlich anschaulich und wirksam in der geschichtlichen Gestalt Jesu, hat das Urchristentum die anderen Religionen seiner Umwelt überwunden. So zeigt das ganze Neue Testament, daß christlicher Glaube nichts zu tun hat mit schwächlicher Lebensangst, sondern im Gegenteil tiefster Ausdruck einer wagenden, heldisch-starken, opferfrohen Lebenshaltung ist. Es ist darum nur zu tief zu verstehen, daß dieser Glaube einer unerhörten Gottbezogenheit und einer leidenschaftlich-starken Liebe über die von Magie, Weltflucht und anderen Untergangserscheinungen angekränkelten Kulte der damaligen Zeit siegen mußte. Gottinnigkeit und Gottgeborgenheit kennt auch die ausgehende alte Welt. Aber bei Jesus und dem Urchristentum ist damit die Agape, — sowohl die Liebe Gottes zu den Menschen wie die der Menschen untereinander als helfend-dienende Kraft für die Welt, — so wesenhaft verbunden, daß die Gottinnigkeit dabei nicht zur Weltverneinung werden mußte wie im ausgehenden Heidentum; in ihm führt von der stoischen kosmisch-metaphysischen Einheit von Welt, Mensch und Gottheit die geradlinige Entwicklung zur Weltflucht des Neuplatonismus und der verwandten Systeme, da eben die Dynamik der Agape fehlt. Vielmehr ist die christliche *Einheit von Glaube und Liebe* zur schöpferischen Kraft für den aus der griechisch-römischen Antike und dem unverbrauchten germanischen Lebensstrom wachsen-

1) Z. B. die paulinisch-eschatologische Vorstellung des Sterbens und Auferstehens mit Christus ist auch nichts anderes als echter urchristlicher Reich-Gottes-Glaube. Vgl. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostel Paulus, 1930, S. 102ff.

den Neubau des Abendlandes geworden. Und wie einst 'ohne Hilfe des Christentums keine germanischen Staatenbildungen zu jener Zeit denkbar gewesen sein' würden[1]), so wird, wenn uns Jesus so wieder aufgeht in der Gottesglut seiner Persönlichkeit, in der Dynamik des Gottesreiches, das er bringt, — wenn Predigt und Unterricht so von ihm zeugen, und wenn vor allem in den Christen die lebendige, befreiende Macht erfahrener Liebe licht und erlösend durchbricht, — so wird Christusverkörperung die Lebensmacht werden, die segnend und heilwirkend über unserer deutschen Zukunft steht.

JEREMIAS GOTTHELF

Von Joachim Müller

Es ist verhängnisvoll, daß einmal aus einem Vorurteil heraus geprägte Bilder geschichtlicher Erscheinungen mit großer Zähigkeit im Bewußtsein vieler Generationen haften. Besonders Gestalten, die so auffallend sind, daß sie sich immer wieder in den Weg der geschichtlichen Betrachtung stellen, leiden noch jahrzehntelang nach ihrem Tod unter den Mißverständnissen, denen sie bei den Mitlebenden ausgesetzt waren. Die Dichtungsgeschichte des XIX. Jahrh. ist reich an Fehlsprüchen und Verkennungen, die wir erst heute langsam durchschauen und richtigzustellen uns mühen. Vielfach ist an der Verblendung, mit der man bis vor kurzem am XIX. Jahrh. gerade die unwesentlichen, epigonalen oder fragwürdigen literarischen Strömungen in den Vordergrund stellte, die konstruktive Betrachtung schuld, die nur als Gegengewicht gegen den allzu stoffgebundenen Philologismus der Jahrhundertwende ihre Berechtigung hatte. Diese konstruktive Einstellung, die unter dem Kennwort geistesgeschichtlich, ideengeschichtlich, problemgeschichtlich oder motivgeschichtlich zunächst eine notwendige methodische Erneuerung der gesamten Literaturwissenschaft brachte, lief Gefahr, immer mehr zum Selbstzweck zu werden und zum Dogma zu erstarren. Die Fruchtbarkeit geistesgeschichtlicher Fragestellungen hört dann auf, wenn man nur noch Antworten erteilt, die die Wirklichkeit von Dichter und Dichtung nicht mehr sehen oder nicht mehr in Betracht ziehen. Ein noch so bestechender ideengeschichtlicher Ablauf verliert seinen Erkenntniswert, wenn man wichtige, zeitlich in seinen Rahmen fallende Erscheinungen als störend ausscheiden muß. Was nützt eine noch so geistvoll dargestellte Entwicklungslinie der Wende vom XVIII. zum XIX. Jahrh., in die Kleist nicht hineinpaßt? Oder was ist für die Erkenntnis von Kleists Dichtung getan, wenn man darüber streitet, ob er zum Sturm und Drang oder zur Romantik gehört? Kann man die echte Dichtung des XIX. Jahrh. dadurch erfassen, daß man eine Dichtung dem Biedermeier zuordnet oder nicht? Gerade an diesem neuerdings in den Mittelpunkt der Erforschung des XIX. Jahrh. gestellten Begriff des Biedermeier wird die Fragwürdigkeit solcher Einteilungen und Benennungen deutlich. Mögen die allgemeinen politischen und kulturellen Zustände der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. in ihrer

1) Der Führer in seiner Schlußrede vom Reichsparteitag 1935.

Einheitlichkeit durch die Bezeichnung Biedermeier getroffen werden, die großen Dichter dieser Zeit werden gerade in ihrem eigentlichen, die Durchschnittshaltung der Zeit durchbrechenden Sein nicht mit dieser Formel erfaßt. Stifter, Grillparzer, Keller und Mörike sind in vielem ihrer Zeit verpflichtet, aber in ihrer dichterischen Wirklichkeit ragen sie weit über sie hinaus. Sie erfüllen nicht ihre Zeit, sondern sie gehorchen dem Zwang ihres Schicksals, das ihre Weltgestaltung zeitlos gültig werden läßt. Ihre Einmaligkeit erschließt sich nicht dem Zauber einer allgemeinen Kategorie.

Das ist vollends einer so unvergleichbaren und urwüchsigen Gestalt wie Jeremias Gotthelf gegenüber der Fall. Man hat bei allen Einordnungen um ihn genau so einen Bogen gemacht wie um Kleist und Grillparzer. Während man für diese dann immerhin noch den Ausweg fand, sie von oberflächlichen äußeren Formbegriffen her zwischen zwei Zeiten und zwei Bewegungen zu stellen, womit man ihrem von *einer* Mitte her beherrschten Schaffen den Makel der Halbheit gab, konnte man Gotthelf nur vom rein Stofflichen aus beikommen und mußte ihn als unbegreifliches Monstrum außerhalb aller 'Entwicklung' und aller 'Strömungen' stellen. So ging Gotthelf in die Literaturgeschichte ein als Bauerndichter und Dorfgeschichtenerzähler, dem man außerdem wegen des häufigen Gebrauchs einer Schweizer Mundart nur eine örtlich beschränkte Geltung zusprach. Im Gedächtnis der Nation erschien er, dank der ästhetischen Einstellung der Wächter ihrer geistigen Vergangenheit, dann immer umrißloser, als origineller Außenseiter, dichterisch zweiten oder dritten Ranges, in seinen Absichten und in der Durchführung künstlerisch nicht ernst zu nehmen. Es ist eins der Kennzeichen für die Überheblichkeit und die Urteilslosigkeit des sog. Naturalismus, daß ihm diese Erscheinung entging, die seine ganze Lehre ein Menschenalter vorher in genialer Selbstverständlichkeit erfüllt und zugleich ihre Einseitigkeit schon überwunden hatte.

Auch heute, nachdem eine fast zwei Jahrzehnte währende Gotthelf-Forschung manches Hindernis weggeräumt hat, nachdem eine mustergültige Gesamtausgabe seiner Werke vollendet ist, die zum ersten Male das Bild seines Schaffens unverfälscht und unverkürzt gibt (von Rudolf Hunziker und Hans Bloesch), nachdem die in der Gesamthaltung freilich abzulehnende, doch in manchen Tiefblicken bahnbrechende und für die Einzeldaten grundlegende Monographie von Walter Muschg vorliegt — auch heute ist Gotthelf selbst bei den Menschen, denen die deutsche Dichtungsgeschichte eine Herzensangelegenheit ist, eine fremd und einsam im Hintergrund stehende Gestalt.

Wenn wir Gotthelf, den Pfarrer aus dem Berner Land, hereinholen wollen in das Reich unserer großen und uns vertrauten Dichter, ist es notwendig, einen Lebensabriß vorauszuschicken, der in den Einzelereignissen vor allem Muschg folgt.

Gotthelfs Leben umfaßt ziemlich genau die erste Hälfte des XIX. Jahrh. (1797—1854). Sein Geburtsort Murten im Berner Unterland und sein Sterbeort Lützelflüh im Emmenthal liegen rund 50 km auseinander. Der Sohn des protestantischen Pfarrers Bitzius wird wieder protestantischer Pfarrer. So begrenzt

wie der äußere Rahmen seines Daseins, so spärlich sind einschneidende äußere Tatsachen in seinem Lebenslauf. Das Pfarrhaus in Murten und das Pfarrgut in Utzensdorf sehen den jungen Albert heranwachsen. Fünfzehnjährig vertauscht er die bäuerliche Pfarrei mit dem Gymnasium in Bern, wo er nach Abschluß der Schulzeit auch die Universität bezieht. Nach drei Jahren Theologiestudium kehrt er als Vikar ins väterliche Dorf zurück. Frühe pädagogische Neigungen lassen ihn am dörflichen Schulwesen regen Anteil nehmen. Einer Gewohnheit der theologischen Berufsbildung seiner Zeit und seines Landes folgend, unternimmt Bitzius eine einjährige Studienreise nach Deutschland, die ihn nach Göttingen führt und die er mit einer Ferienfahrt über Hamburg — Rügen — Berlin — Weimar — Dresden — Bayern und den Bodensee abschließt. Nach seiner Rückkehr wird er Vikar in Herzogenbuchsee im Aargau, wo er fünf Jahre eine überaus rege berufliche Tätigkeit entfaltet und sich mit Zähigkeit theoretisch und praktisch für eine Verbesserung des Schulwesens einsetzt. Seine Reformpläne bringen ihn wiederholt in Konflikt mit den vorgesetzten Behörden, die ihn schließlich von seinem Posten abberufen. Er wird freilich bald wieder rehabilitiert und erhält für zwei Jahre eine Vikarstelle an der Heiliggeistkirche in Bern. Nach erneuten Reibereien wegen seiner Schulreformversuche geht er 1831 nach Lützelflüh im Emmenthal. Fünf Wochen ist er Feldprediger bei einem gegen revolutionäre Bewegungen in Basel eingesetzten Berner Bataillon. 1832 wird er endlich Pfarrer in Lützelflüh, das seine Wirkungsstätte bis zu seinem Tode bleibt. Die Heirat mit einer Bernerin bringt ihm die häusliche Ordnung, ohne daß diese Ehe für sein persönliches und dichterisches Schicksal von Bedeutung war.

Noch stärker als bisher widmet er sich neben seinem ausgebreiteten seelsorgerischen Wirken der Schulreform. Er wird an wichtige und einflußreiche Stellen berufen, ist kantonaler Schulkommissär und Vorstand vom Schulkreis Lützelflüh. An die Überlieferung Pestalozzis anknüpfend, gründet er die eigene Musteranstalt Trachselwald bei Sumiswald, der künftig seine persönliche Sorge gilt. Mit ungewöhnlicher Lebendigkeit nimmt er an den politischen, sozialen und religiösen Auseinandersetzungen der Zeit teil und vertritt seine Ansichten in scharfen und eigenwilligen Artikeln, an denen er sich selbst und seine dichterische Kraft erst entdeckt. 1836 läßt er den Bauernspiegel, sein erstes großes Werk, auf Drängen von Freunden hin erscheinen. Der Pfarrer und Schulreformer Albert Bitzius ist von nun an in den Dichter Jeremias Gotthelf verwandelt. Denn verglichen mit seiner dichterischen Erscheinung, die in achtzehn Jahren unaufhaltsamen Schaffens zu unheimlicher Größe heranwächst, wird der Pfarrer Bitzius, der auf der Kanzel meist seine alten Predigten wiederholt, im ganzen ein zurückgezogenes, durch kleine Reisen bis Genf und Straßburg kaum unterbrochenes Leben führt und mit 57 Jahren an der Wassersucht stirbt, unwesentlich. Selbst die scharfen politischen Angriffe, die seine Schriften von verständnislosen Behörden und eifersüchtigen Klüngeln erfahren, gleiten von seiner eigentlichen Gestalt ab, die sich mit der Notwendigkeit eines Naturereignisses entfaltet.

So eng umgrenzt der Kreis von Gotthelfs persönlichem Leben also von

außen her erscheint, so weitgespannt ist die Biographie seines Werkes. Nicht nur der Umfang ist fast unübersehbar, sondern das geistige und seelische Ausmaß ruft immer wieder den Eindruck unbegreiflicher Fülle hervor, wenn man nur die großen Romane herausnimmt: den 'Bauernspiegel' (1839), die zweiteiligen 'Leiden und Freuden eines Schulmeisters' (1839), die Erzählung 'Wie Uli der Knecht glücklich wird' (1841) und den späteren zweiten Teil 'Uli der Pächter' (1848), die zweibändigen 'Geld und Geist' und 'Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht' (1842—1846), 'Jakobs Wanderungen' (1845), 'Käthi die Großmutter' (1849) und 'Die Käserei in der Vehfreude' (1850). Macht man sich vollends klar, daß sich um diese Hauptgipfel noch ein schier zahlloses Heer von kleinen Erzählungen, Broschüren und Tagesschriften lagert, so ist man leicht versucht, bang zu fragen: Handelt es sich vielleicht doch nur um eine Vielschreiberei, aus der allerdings hier und da eine vollendete Gabe herausragt? Ist die Bezeichnung 'Volksschriftsteller', die sich Gotthelf häufig selbst gab, nicht bloß Ausdruck einer natürlichen Bescheidenheit, sondern eine Selbsterkenntnis, die Wert und Grenze seines Werkes auch sachlich richtig einordnet? Gewiß ist vieles unter den rein publizistischen Schriften Spreu, obwohl auch diese 'Pamphlete von genialischer Beredsamkeit' (Muschg) die Klaue des Löwen erkennen lassen. Aber die eigentlichen Erzählungen und auch einige, für bestimmte Zwecke geschriebene Broschüren sind durchweg Meisterwerke: die 'Wassernot im Emmenthal' (1838), die beiden gegen soziale Mißstände gerichteten Geschichten 'Wie fünf Mädchen im Branntwein jämmerlich umkommen' und 'Dursli der Brannteweinsäufer' (1839), 'Wie Joggeli eine Frau sucht' (1841), 'Die Schwarze Spinne', die allein genügt hätte, Gotthelf unsterblich zu machen, 'Elsi, die seltsame Magd' (1843) und 'Kurt von Koppigen' sind nur die bezeichnendsten, die meist für eine ganze Gruppe stehen. Die Romane vollends zeigen auf den ersten Seiten die Wirklichkeit einer Welt, die nicht aus schriftstellerischer Absicht, sondern aus künstlerischer Urkraft lebt.

Des Pfarrers von Lützelflüh erstes Werk ist eine Erzählung in der Ichform. Dieses dichterische Ich heißt Jeremias Gotthelf. Als Bitzius seinen zweiten Roman geschrieben hatte, wählte er dafür als Verfassernamen Jeremias Gotthelf. Diese Wahl ist mehr als die übliche Verwendung eines Decknamens. Man kann ruhig sagen: In dieser Wahl spricht sich Albert Bitzius' Urerlebnis aus. Aus seinem ersten vollendeten Werk erwuchs ihm seine dichterische Sendung. Noch während er den Menschen nur Pfarrer und Lehrer sein wollte und zu sein glaubte, fühlte er den Zwang, mehr als das zu sein. Aus dem tiefen Wissen, daß Pfarrer und Dichter zweierlei sind, daß Dichter und Dichten andere Dimensionen verlangen als Sonntagspredigt und Alltagsseelsorge, gibt er sich selbst den Namen seiner ersten dichterischen Gestalt. Fortan ist zu unterscheiden zwischen dem Pfarrer Bitzius von Lützelflüh und dem Dichter Jeremias Gotthelf, der nur in seinem Werk da ist. Durch die Namengebung ist nach seinem Willen die Doppeltheit seiner Existenz endgültig geworden. Gotthelf sieht sich voll Erschütterung in ein Reich schöpferischen Wirkens versetzt und bekennt sich zu diesem Reich durch die großartige Symbolik dieser Namengebung. Den Namen der erstgeborenen dichterischen

Gestalt trägt er in Zukunft als Fahne seines dichterischen Willens und als Fackel seines künstlerischen Müssens vor sich her.

Der Name selbst in seiner Zweigliedrigkeit gibt noch einmal Zeugnis für die Symbolik eines Urerlebnisses. Man hat gesagt, daß sowohl Gotthelfs eigene Anschauung von seinem Schaffen wie der Sinn seines Dichtens in dem selbstgewählten Pseudonym Jeremias Gotthelf zum Ausdruck kommt. Die Erinnerung an die berühmten Klagelieder des Alten Testamentes weist darauf hin, daß Gotthelf das Leid der Welt schlechthin zu singen sich verpflichtet und berufen fühlte. Klage und Not aber verbinden sich mit der Hoffnung und der Zuversicht, daß Gott helfen wird. Daß Gotthelf über sein Werk von Anfang an das Symbol dieses Namens setzte, daß er mit diesem Omen unbewußt, in schöpferischem Ahnen Sendung und Ausmaß seines Werkes beschwor, ist ein wunderbares Zeichen für die traumwandlerische Sicherheit, mit der der Genius sich selbst sein Ziel gibt und sich allein für die Erfüllung des höheren Auftrages verantwortlich weiß. Man kann tatsächlich von der Bedeutung dieses von Bitzius selbst als Leitspruch seines Werkes gewählten Namens aus den Raum seiner Dichtung am ehesten abschreiten. Man kann vor allem, wenn man die Spannung zwischen 'Jeremias' und 'Gotthelf' in ihrem ganzen Umfang im Auge zu behalten versucht, von vornherein die schiefe Auffassung ausschalten, unter der Gotthelf im deutschen Allgemeinbewußtsein noch heute leidet und die in ihm allein einen Verfasser von Bauerngeschichten sieht. Hätte Gotthelf nur wirklichkeitsgetreue Schilderungen des Bauernlebens, das ihm als Dorfpfarrer besonders vertraut war, geben wollen bzw. gegeben, so wäre nicht abzusehen, warum er das größte Sinnbild, das die Bibel für die absolute Beklagung und Verwerfung der Welt kennt, und den gläubigen Ruf nach dem göttlichen Trost auf seinem geistigen Wappenschild vereinte. Wäre Gotthelf nur 'Realist' gewesen, so hätte er weder geklagt und angeklagt noch immer wieder die göttliche Hilfe gesucht und verkündet. Er hätte nur fabuliert wie sein Landsmann Keller, der sich so eingehend mit ihm beschäftigte und ihn so gründlich verkannte.

Am Anfang von Gotthelfs dichterischem Weg steht die Anklage. Sie kommt nicht aus einem bloßen politischen oder sozialen Zeitinteresse, das mag für den Pfarrer und Menschen Bitzius gelten und für ihn wichtig sein, für den Dichter ist es nur das Gewand, hinter dem sich die Erschütterung über die Unzulänglichkeit der Welt verbirgt. Daß der frühe Gotthelf 'Jeremias' ist, entstammt nicht einer moralischen Erregung, sondern der Verzweiflung an der Welt, so wie sie ist. Denn das ist das Entscheidende: So wie sie ist, wird die Welt gesehen. Nie wieder ist in deutscher Sprache der Welt jeder Schleier so vom Gesicht gerissen worden wie in Gotthelfs Büchern. Es blieb auch für den späteren Dichter, der Klage und Anklage mit dem Hinweis auf die göttliche Wirklichkeit beantwortete, eine Selbstverständlichkeit, nichts zu beschönigen und nichts zu verstecken. Freilich unterschied sich Gotthelf in einem ausschlaggebenden Punkte von den Naturalisten und ihren Nachfahren, die im Schmutz um des Schmutzes willen wühlten: Gotthelf übersah die lächerlichen und eingebildeten Übel, die vor allem den modernen Städtern zu schaffen machen (obwohl er um diese Städter wußte),

er sah der Welt nicht nur ins Gesicht, sondern ins Herz. Die Welt in ihrer Nacktheit aber sah er nur im bäuerlich-ländlichen Leben, das allein das Elementare sichtbar werden ließ. Denn Gotthelf riß die elementaren Triebe, die den Menschen und die Welt bedrohen und vernichten, hervor aus ihrem Dunkel und zeigte bald mit flammenden, bald mit höhnenden, bald mit gütigen Worten auf sie. Er wußte, daß das Böse nicht erklärt werden kann, und daß man das Elementare nicht rational abdämmt. Und er wußte — das ist das Großartige schon am frühen Gotthelf —, *daß die Schuld des Menschen darum auch eine elementare Tatsache ist*, die man nicht wegmoralisieren kann. Darum war Gotthelf kein Moralist, sondern ein Revolutionär, der nicht bei einem verkommenen Menschen und einer verrotteten Gesellschaft stehen blieb, sondern der der Welt und ihrem furchtbaren Geheimnis auf den Grund wollte. Der Bauernspiegel, die beiden Branntweingeschichten und die Schrift 'Armennot' zeigen das schon deutlich. Wenn man das Wort Gotthelfs in seinem unmittelbaren Wesen versteht, so muß man erkennen, daß nicht die Branntweinsäufer und nicht die Bauern, die den 'Güterbub' schinden, angeklagt werden, sondern daß über alles 'Lebensbild' hinaus (wie der Begriff in der Vorrede zum Bauernspiegel heißt) die Welt auf ihren Sinn befragt wird. Entsetzen lähmt den Dichter, als ihm die Welt als Hölle erscheint. In dieser Hölle gehen die fünf Mädchen der ersten Branntweingeschichte grauenhaft zugrunde. Wahnsinn, Meineid, Verbrechen und Seuchen stehen am Ende. In dieser Welt der Hölle kann man nur noch wie Dursli zum Teufel beten. Aber das grausige Gebet, das die Welt nur noch in ihrer Verneinung anruft und damit das Chaos des Höllenfeuers als Wirklichkeit erlebt, ist zugleich die Reinigung. Dursli erwacht aus dem Höllentraum als ein Bekehrter. Der Dichter ahnt am Ausgang der zweiten Branntweinnovelle, daß die Welt trotz allem von Gott geschaffen ist. Er weiß aber auch nach der Höllenvision, daß *das Böse eine elementare Wirklichkeit* ist. Der Teufel ist in Gotthelfs Welt leibhaftig vorhanden und taucht von nun an immer wieder einmal auf. Die nüchterne Sachlichkeit, mit der neben den Angstträumen und den Höllenvorstellungen der ersten Werke das Böse als Wirklichkeit gezeigt wird, ist Ausdruck der Erschütterung, die die Frage nach Gott noch nicht zu stellen wagt, weil sie im Miteinander und Gegeneinander von Hölle und Gott noch den Sieg des Bösen fürchtet. 'Ja die Welt ist allenthalben, und wo die Welt ist, ist auch Verführung' (Dursli). 'Aber leider ist die Welt kein Paradies, und in der Welt sind nicht nur Herzen, sondern noch viel anderer Grümpel, und in den Herzen ist nicht nur der Drang nach Herzen, sondern auch viel Herzensgelüsten eben nach dem andern Grümpel, der wieder seine besondere Anziehungskraft besitzt für das wunderliche Menschengeschlecht' (Schulmeister, 1. Teil). Ausweichend sagt die Vorrede zum Bauernspiegel: 'Diesmal zeige ich euch nur eine Seite des Bildes, das ganze auf einmal würde euch verblenden, und zwar zeige ich euch die Schattenseite zum Zeichen meiner aufrichtigen Treue, und damit ihr ob dem Schönen, das ich von euch zu zeichnen wüßte, das Schlimme nicht vergesset, welches dennoch auch da ist.'

Das Schlimme, 'welches dennoch auch da ist', hat Gotthelf nie vergessen, auch als er die Rettung zu zeigen Mut und Kraft gefunden hatte. Die Art, wie er

in den ersten Werken auf das Böse hinweist, wie er gesellschaftliche Mißstände und menschliche Entartungen geißelt, ist sehr mannigfaltig, aber sie ist nie bloße Moral. In den Branntweingeschichten liegt alles im Dämmerlicht einer Eschatologie. Vernichtung ist das hoffnungslose Ende. Selbst denen, die wie Dursli durch die Vision der Höllenfahrt vom Abgrund noch zurückgerissen werden, ruft der Dichter zu: 'Wehe wehe alle, die erst erwachen, wenn Gottes Gerichte donnern.' In den ersten beiden Romanen tritt das Eschatologische zurück hinter der unerbittlichen Schärfe, mit der Bettelei und Kiltgang, Unglaube und Aberglaube, politische Scharlatanerie und religiöse Schwärmerei bloßgestellt werden. Ohne Sentimentalität wird das Elend gemalt. Schon im Schulmeister wird mit wenigen Strichen eine Welt aufgebaut, deren Sinnlosigkeit erschauern läßt. Hart und schwer, straff und beklemmend nah, oft an den Zorn Luthers erinnernd ist die Sprache: 'Mein Vater war ein magerer blasser Mann, von Profession ein Weber. Alle Winter hatte er den Husten.' Mit schonungsloser Brutalität wird das Schicksal entwurzelter Häusler geschildert: 'Nach mir hatte die Mutter noch zwei Mädchen geboren, die ganz munter aufwuchsen. Wenn andern Leuten Kinder starben, so jammerten die Eltern oft, sie seien die ugfälligste Hüng, ihnen sterbe nie kees. Meine Mutter gebar zum sechsten Male, und das Kind war ein Sohn, und es starb wieder nicht.'

Weil Gotthelf der Welt einen Spiegel geben wollte, wie sie ist, konnte er nie Menschen um eines eigenen Schicksals willen darstellen. Es gibt im Grunde genommen keine 'Helden' in Gotthelfs Werk. Nie sind die Menschen allein, immer ist eine Gruppe, ein Verband da, dem sie angehören und in dem ihre Individualität aufgeht, die Familie, die Sippe, das Dorf, am häufigsten das Haus im Sinn einer patriarchalischen oder despotischen geschlossenen Hauswirtschaft, die zwischen Sippe und Dorf steht. Es ist dennoch nicht richtig zu sagen, Gotthelf habe nur typische Gestalten geschaffen. Fast alle seine Menschen sind Wesen von Fleisch und Blut, einmalige und unverwechselbare Figuren. Sie vertreten nicht eigentlich eine bestimmte Welt, einen bestimmten Stand, eine bestimmte Lebensform. Dennoch ähneln sie sich alle, weil sie die gleiche Not des Lebens tragen. Sie sind in ihrem Sein nur in einer bestimmten Welt zu denken, nämlich in *der Welt der elementaren Gefährdung*. Gotthelfs Menschen leben nicht vor einem bloßen Hintergrund, sie verlieren buchstäblich nicht den Boden unter den Füßen. Sie wachsen nur dann über sich selbst hinaus, wenn sie sich für andere opfern. Sie leben nie in einem bloß seelischen Raum. Selbst die Predigten der mittleren und späteren Werke sind keine nur geistigen oder religiösen Ereignisse, sie sind die Sprache des Lebens, das in ihnen selbst weise Person ward. In den beiden ersten Romanen scheint noch am ehesten ein einziger 'Held' den Mittelpunkt zu bilden. Beides sind Ich-Erzählungen. Aber weder der Jeremias des Bauernspiegel noch der Schulmeister Käser zeigen eine Individualentfaltung. Sie sind nichts als der Spiegel, aus dem die Welt zurückgeworfen wird. Gotthelf hat nie einen Entwicklungsroman geschrieben, wie ihn der Individualismus des XIX. Jahrh. allenthalben hervorbrachte. So sehr auch in den Hauptwerken in Titel und Ansatz *eine* Person tragend zu sein scheint (Uli, Käthi, Anne Bäbi): immer wird sie gleich-

sam überwölbt von anderen. Das ist besonders an den zweiten Teilen der Fall: Im Uliroman haben zuletzt Vreneli und Hagelhans die Führung, in Käthi der endlich heimgekehrte Sohn Johannes und Bäbeli, die seine Frau wird, in Anne Bäbi der alte Pfarrer und der junge Doktor. Nicht weil Gotthelfs Menschen zu primitiv sind, haben sie keine Eigenentwicklung im Sinne einer allzu individualistisch und psychologistisch ausgerichteten Dichtungsgeschichte. Sondern weil sie *zu viele Sorgen haben.* In und um Gotthelfs Menschen ist immer die Fülle der Welt und mit ihr der Schrecken der Wirklichkeit. Die notvolle, unheimlich andrängende Wirklichkeit aber bewältigt man nicht durch Nachsinnen über sich selbst, sondern durch Zupacken. Werden aber Not und Grauen zu groß, so daß der Mensch zurückgeschleudert wird von der Wirklichkeit und mit Entsetzen ins Nichts starrt, so hilft nicht die eigene Seele, sondern nur — Gott. Vor der Nüchternheit, Illusionslosigkeit und Schonungslosigkeit, mit der Gotthelf die Welt gesehen und in seiner Dichtung hingestellt hat, verfängt der Einwand nicht, eine solche Lösung sei zu plötzlich, zu unbegründet, zu billig, *Gott ist für Gotthelf eine Urtatsache, die da ist wie die Welt und die der Welt einzig die Waage hält.* Der Blick auf Gott ist keine Flucht, sondern entspringt einem Urerlebnis.

Gott ist das zweite Urerlebnis, auf das sich das spätere Werk Gotthelfs gründet. Die Überzeugung von der Hilfe Gottes findet im zweiten Teil seines Dichternamens ihren Ausdruck. Man kann sein Urerlebnis nicht tief genug verstehen. Die religiöse Ursprünglichkeit, die nicht immer mit den christlichen Dogmen Hand in Hand geht, ist die Voraussetzung, daß Gotthelfs späteres Werk überhaupt Dichtung wurde. Ohne dieses zweite Urerlebnis wäre Gotthelf ein politischer Schriftsteller, ein scharfer Pamphletist und ein Theoretiker sozialer Reformen geblieben, aber nie ein Dichter geworden. Als die Beklagung der Welt sich sozusagen in ihrer eigenen Spannung erschöpft hatte, als sie genugsam nur Wirklichkeit in schonungsloser Sachlichkeit hingestellt hatte, verlangte sie eine Antwort. Sie verlangte ein Zeichen, daß die Klage irgendwo gehört wurde. Ohne eine Antwort hätte sie ins Leere verlaufen müssen, wie es später im Naturalismus nur allzu deutlich geschah. Solche Antwort und solches Zeichen konnten aber, da das Bild der Welt sich allzu furchtbar enthüllt hatte, um menschlichen Tröstungen und Hoffnungen noch standzuhalten, nur aus einem außerhalb der Welt über dem Lebensablauf gegründeten Bereich kommen. Nur eine religiöse Antwort war möglich. Diese Antwort konnte auch nicht der Pfarrer, der beamtete Geistliche innerhalb der Welt geben. Sondern nur der dichterische Seher, der hinter dem Lebenstaumel und dem Totentanz der Welt die dämonischen Ursprünge ebenso schaute, wie er auf den heiligen Berg stieg, um die Tafeln eines neuen Bundes entgegenzunehmen.

Nicht immer freilich ist die religiöse Unmittelbarkeit und Echtheit des Urerlebnisses ohne weiteres erkennbar. Gerade dadurch, daß Gotthelf vielfach die Form der Predigt wählt, um in die Trostlosigkeit den unbedingten Trost, in die beklemmende Verworrenheit die beruhigende Ordnung, in die Sinnlosigkeit den belebenden Sinn zu bringen, war so häufig das Mißverständnis möglich, Gotthelf habe sich auch in seinem Werke nicht vom Talar seines Amtes gelöst

und habe sich vor seinem düsteren Weltbild, nachdem er regelrecht Angst davor bekommen, in den salbungsvollen Sonntagssermon gerettet. Wer so denkt, versteht die Sprache Gotthelfs nicht, die gerade in den Predigten (am stärksten in Geld und Geist) von einem so schweren Glanz und von einem so feierlichen und doch hinreißenden Atem erfüllt ist, daß ihr Ursprung nur in der Wirklichkeit des Glaubens liegen kann, der allein der schmutzigen, brüchigen, verrotteten Welt eine Antwort zu geben wagen darf. Denn das ist für Gotthelfs Wesen das Ausschlaggebende: *die brennende Anrufung der Hilfe Gottes kommt nur aus der Not dieser Welt. Die Gewißheit dieser Hilfe macht allein die Not der Welt sagbar und tragbar.*

Seit dem Uli und der Anne Bäbi etwa ist die Spannung von Gotthelfs Dichtung nicht mehr die von Beklagung und ausgesprochener oder unausgesprochener revolutionärer Forderung nach Umgestaltung der Welt mit menschlichen Mitteln und menschlichen Kräften, sondern die Spannung zwischen der ebenso nüchtern wie in den Frühwerken gegebenen Darstellung der Welt und der Hilfe Gottes. Die Beklagung wäre nun Hybris, denn sie richtete sich gegen Gott. Aber auch die Theodizee wäre Hybris. Gott bedarf keiner Rechtfertigung. Das Böse ist da, und Gott ist da. Gott weiß vom Bösen, und *also* hilft er. Man muß diese ganz religiös geschaute Logik in das Urerlebnis 'Gotthelf' mit einbeziehen. Das Böse zu beschönigen oder gar zu leugnen wäre Vermessenheit gegenüber Gott. Denn es setzte die Gewalt seiner Hilfe, die unfaßbaren Möglichkeiten seines Helfenkönnens in Zweifel. Je größer das Elend der Welt, je radikaler darum die Darstellung von menschlicher Gemeinheit und Teufelswerk, desto größer das Reich Gottes, das in jedem Augenblick das noch so ungeheuerlich gewachsene Böse mit einem Schlage vernichten kann. Gotthelf hat das alte schlichte Sprichwort 'Ist die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten' (als Überschrift des letzten Kapitels in 'Käthi die Großmutter' bezeichnenderweise verwendet) zu einer Eschatologie ausgeweitet, die ihresgleichen in der Geschichte des religiösen Gefühls sucht.

Von hier aus wirkt die Bezeichnung Gotthelfs als 'realistischen Bauerndichters' armselig und lächerlich. Denn sie besagt nicht das geringste über den Sinn seines 'Realismus'. Nur in der Spannung auf Gott zu hat dies meist an den Formen des bäuerlich-ländlichen Lebens einer Schweizer Landschaft gewonnene Bild der Welt Gültigkeit. Nie ist Gotthelf ein behaglicher Fabulierer oder ein ästhetischer Genießer, der sich seltsamer Käuze freut wie Keller. Nichts lag Gotthelf ferner, als ländliche Idyllen zu schreiben. Ist auch Schmutz und Bosheit einmal ferner gerückt, wie in mancher Erzählung, der Erdbeeri Mareili etwa, so ist der nackte Alltag immer da. Die Angst um die pure Existenz verläßt auch die Mädchengestalten nicht, die in ergreifender Reinheit durch das harte Leben gehen und die Gotthelf mit liebevoller Hand schuf. Sie alle, das Vreneli der Uliromane und das Meyeli der Anne Bäbi, das Bäbeli in Käthi und das Anne-Mareili in Geld und Geist, kämpfen ums Brot oder um die Keuschheit, um die Liebe der Eltern wie um die Treue des Geliebten.

Das Leben wird also in den späteren Romanen weiter in seiner brutalen

Nacktheit gegeben. Das Böse ist allenthalben, das Böse ist das Elementare. Das Elementare bleibt als Wirklichkeit. Die Hilfe Gottes in der dämonischen Verstrickung ist zumeist das Gericht Gottes über die Welt und die Menschen. Nur wer die *Grundspannung Jeremias-Gotthelf, die nunmehr Weltelend und Gotteswirklichkeit heißt,* nicht erkennt, kann darüber die Nase rümpfen, daß Gotthelfs Menschen buchstäblich im Mist waten und sich gegenseitig die Köpfe einschlagen, daß sie sich belügen und betrügen und mit dem Teufel einen Bund eingehen. Er wird dann auch nicht erkennen, daß die reinen und opferbereiten, gütigen und frommen Menschen keine weißen Schemen sind, die etwa dem Schwarzen nur mühsam die Waage halten und nur aus einer moralisch-rhetorischen Substanz geboren sind. Denn die Guten Gotthelfs leben genau so in der Not und sind genau so der Welt verfallen wie die Schlechten. In diesem Sinne gibt es für den Dichter keine Schuldfrage. Nicht aus dem feigen Bestreben nach einer Objektivität des Allesgeltenlassens und des Alleserklärens unterläßt Gotthelf die Frage nach der Schuld, sondern eben aus der Erkenntnis, daß das Böse überall ist und daß die Welt als solche von Gott verlassen ist. Was inmitten der bösen und verworfenen Welt, inmitten von Schmutz und Bosheit rein und gut bleibt, verdankt es der *Gnade.* Alle Gestalten, die einen schlichten und stillen Weg des Opfers oder des Kämpfens, der Liebe oder der Arbeit gehen, leben aus der Gnade: Uli und Vreneli wie die Großmutter Käthi, der Resli in Geist und Geld und der junge Doktor in Anne Bäbi, die seltsame Magd Elsi und die junge Mutter in der Schwarzen Spinne, die das greuliche Teufelstier einsperrt und diese Tat mit dem Tode bezahlt.

Dort wo das Elementare herrscht, ist die Grenze zwischen Gut und Böse sowieso nicht mehr klar zu ziehen. Abgesehen davon, daß es bei Gotthelf keine eigentlichen Persönlichkeitsprobleme gibt, findet man auch aus diesem Grunde bei ihm keine Gegenspieler, obwohl sich die Menschen in Haß und Geiz, Niedertracht und Heimtücke untereinander verzehren. Das Elementare ist der Gegenspieler schlechthin, das Leben selbst wirft die Gewalten aus unheimlichen Urgründen aus sich heraus, die den Menschen überfallen. Es ist etwas Mittelalterliches in der riesenhaften Nähe, mit der ähnlich den Lastern und Tugenden der mittelalterlichen Spiele die guten und schlimmen Triebe der Menschen gegeneinander und miteinander wirken.

Wie sehr Gotthelf gerade das Elementare als Lebenswirklichkeit sah, die eine Schwarz-Weiß-Einteilung und eine Gut-Böse-Wertung nicht zuläßt, zeigen die beiden größten Gestalten, die Gotthelf geschaffen: der Hagelhans und Anne Bäbi. Gewiß hat Muschg recht, wenn er im Hagelhans den Mythos des göttlichen Helfers verkörpert sieht, der über menschliches Maß hinausragt und darum bald als wilder Jäger, bald als Bauerngott, bald als geheimnisvoller Glücksspender erscheint. Hagelhans aber ist noch mehr: *er ist das Leben, das auf Gott zu ist, ohne sich von der Erde zu lösen.* Er ist die Welt, die als brutal erschreckende Gewalt wie als gütig rettende Hilfe gleichermaßen gerechtfertigt ist. Auch dieser Mythos wächst nicht aus der Welt heraus. Er ist nicht eine göttliche Epiphanias. Aber die Gnade der göttlichen Hilfsbereitschaft erweist sich in seiner Wirklichkeit.

Die Anne Bäbi ist das erschütterndste Bekenntnis Gotthelfs zum elementaren Dasein, das Gut und Böse zugleich ist. Sie ist sorgende Hausmutter und hat zugleich in der Ausschließlichkeit, mit der sie nur auf ihre Familie bedacht ist, etwas Hexenhaftes. Die übersteigerte Sohnesliebe führt in der Verbindung mit dem 'schwachen Kopf' und dem 'absoluten despotischen Regiment' zur Katastrophe. Aus dem engstirnigen, übertriebenen Helfen- und Heilenwollen wird ein groteskes und grausames Zugrunderichten. Der Selbstmordversuch Anne Bäbis ist die dunkelste Stelle in Gotthelfs Werk überhaupt. Hier droht die Welt mit einem schrillen Entsetzen auseinander zu brechen. Die Bekehrungsversuche des fanatischen Vikars, die Anne Bäbi als Vorwürfe mißverstand, daß sie ihr Enkelkind durch zu vieles Kurieren zu Tode kuriert habe, erscheinen wie das Teuflische, welches das elementare Handeln an seiner eigenen Folgerichtigkeit zugrunde gehen lassen will. Wenn man die Anne Bäbi-Gestalt nur als Tendenzfigur auffaßt, die das Quacksalbertum in seinen verhängnisvollen Abwegen warnend darstellen soll, so wird man vergeblich nach der Gotteshilfe suchen, die dem elementaren Unheil antwortet. Auch Anne Bäbi ist beides: Irrtum der Welt und Kraft der Welt. Konkret gesprochen: das Quacksalbern hat ein Richtiges, es kommt aus dem Glauben. Aber freilich ist in der elementaren Entfaltung des Lebensgeschehens der Glaube vom Aberglauben nicht zu trennen. Es gibt für Anne Bäbi keine Schuld wie auch eigentlich nicht für den Vikar, der den Aberglauben meinte und den Glauben traf, weil er ebenso dem Elementaren verhaftet ist und beides nicht mehr unterschied. Also bleibt an der 'Anne Bäbi-Gestalt' und an dem Roman nur die Trostlosigkeit? Die Gestalt des jungen Doktors am Ende gibt darauf Antwort. Auch er heilt aus dem Glauben, und er opfert sich im gläubigen Heilen. In ihm ist die Gnade, deren Anne Bäbi und der Vikar nicht teilhaftig wurden, er ist dank der Gnade 'Verwalter der Geheimnisse Gottes'.

Man könnte von hier aus fragen, ob das Elementare doch vielleicht das letzte Wort Gotthelfs gewesen ist, mindestens in der dichterischen Erfüllung. Blieb er doch vielleicht im Raum der Dichtung auf der Mitte zwischen der brutalen Sachlichkeit der Anfänge und der Idee einer göttlichen Hilfe? War vielleicht doch das Elementare gerade das Zeichen für das Nichtfertigwerden mit der Spannung, die das Urerlebnis gesetzt hatte? War das Ungeheure doch nicht zu bewältigen, auf der einen Seite die Welt immer in ihrem Schmutz zu sehen und sie dennoch auf Gott hin zu ordnen? Ließ Gotthelf es deswegen in den Gestalten wie Hagelhans und Anne Bäbi und in vielen anderen von geringerem Ausmaß offen, was gut und was böse ist, weil er vor der Entscheidung erschrak, weil er sich weder die Welt noch Gott auszulassen getraute? Die Antwort darauf muß den Zweifel an Gotthelfs weltanschaulichem Mut wie an seiner künstlerischen Kraft mit einem beheben, oder sie ist unzulänglich und will vor seine geschichtliche Wirklichkeit ein Wunschbild setzen. Es gibt aber meiner Überzeugung nach diese Antwort. Sie heißt nicht wie bei Muschg verdrängte Liebe, sondern sie heißt *Leidenschaft*. Dieser Begriff soll tatsächlich den Kern von Gotthelfs Welt und Wesen fassen. Er darf freilich nicht psychologisch verstanden werden. Wenn ich sage: Gotthelfs Dichtung lebt aus und in der Leidenschaft, so ist damit gemeint: *Die Struktur*

der Welt und die Struktur der Dichtung decken sich bei Gotthelf völlig. Die Atemlosigkeit in Gotthelfs Werk ist die elementare Fülle seiner Welt. Wohl ist das Bild der Welt auch in den späteren Werken brutal und nüchtern, aber selbst die Brutalität und die Nüchternheit kommen aus der Leidenschaft. Über die elementare 'Mitte' hinaus, in der Gut und Böse zugleich sind, ist von der Leidenschaft des Gestaltens die niedrigste Alltäglichkeit wie die höchste Gottesschau umfaßt. *Die Leidenschaft des Gestaltens ist die Leidenschaft des Weltergreifens und des Gottsuchens zugleich.* Ob Jakobli in 'Anne Bäbi' durch eine 'Mistgülle' läuft, ob in 'Uli' Stini in die Jauche fällt, ob die Vehfreuder ihre Käse zum Einkauf fahren, ob sich eifersüchtige Mädchen oder Burschen balgen, ob die Würmer die Speicher leer fressen (in 'Die Wege Gottes und der Menschen Gedanken'), ob eine Frau ihren Mann bei der Heimkehr vom Wirtshaus unsanft empfängt ('Käserei') oder ob das Erdbeeri-Mareili 'für das Reich Gottes' wirkt, ob Vreneli und Uli das Einswerden in der Liebe wie einen 'Vorläufer des Einswerdens mit Gott' erfahren, ob die von ihren Kindern rücksichtslos behandelte Käthi alle Liebe auf ihr Enkelkind häuft, ob der alte Pfarrer in Anne Bäbi voll verstehender Güte von den Leiden der Menschen spricht, ob Anneli (in 'Geld und Geist') das memento mori einer Predigt erschüttert hört, ob illusionslos Angst und Tod geschildert werden: immer stehen die Not und die Hilfe mit der gleichen Endgültigkeit der leidenschaftlichen Weltaussage da. In der dichterischen Gestaltung wirkt sich das darin aus, daß bei aller Spannweite in einer mundartlichen Schimpfrede in Anne Bäbi genau so wie in einer Predigt in Geist und Geld die gleiche atemlose Beschwingtheit herrscht. *Die Überfülle der Gesichte entspringt dem Willen und der Fähigkeit, die Welterfahrung und die Gottesgewißheit in ihrem ganzen Umfang zu geben.* Die Leidenschaftlichkeit des Aussagens als solche ist der tiefste Zwang, der Gotthelfs Dichtertum an die Seite Kleists stellt. Die Gejagtheit bei aller nüchternen Tatsachenbewältigung ist das Kennzeichen für den Michael Kohlhaas wie für den Kurt von Koppigen. Diese leidenschaftliche Unmittelbarkeit zeigt sich besonders an drei oft wiederkehrenden Sinnbildern: an der Darstellung der Wilden Jagd und des Gewittersturms (am besten in 'Dursli' und 'Koppigen'), an der Teufelsgestalt (am unheimlichsten in der 'Schwarzen Spinne') und in der Schilderung eines Brandes (im frühen 'Bauernspiegel' wie im späten 'Geld und Geist'). Das eindrucksvollste Zeugnis für den Durchbruch der Leidenschaft als Weltprinzip schlechthin ist die Entstehung der Schwarzen Spinne in Christines Gesicht und die Geburt der übrigen Spinnen, wie die Schwarze Spinne überhaupt die leidenschaftlichste Erzählung ist, die in deutscher Sprache geschrieben wurde.

Nur von dieser Leidenschaft her ist Gotthelfs Dichtung in ihrer Wirklichkeit zu fassen. Die Besessenheit, mit der Welt fertig zu werden, duldete keine Scheu vor ihrer Häßlichkeit. Die Besessenheit zugleich, die Hilfe Gottes als immer mögliche Gnade zu verkünden, gab die Kraft zum Höhenflug des weltüberwindenden Geistes. Ein Roman der Spätzeit trägt die Spannung zwischen Welt und Gott, zwischen Jeremias und Gotthelf in seinem Namen: Geld und Geist, die zerstörende und selbst die aufrichtigsten und innigsten menschlichen Beziehungen

beschmutzende Materie und der in die Gotteskindschaft und in die Todesnähe führende Geist. Großartiger kann man keine dichterische Welt aufbauen.

Der 'Realist' Gotthelf unterschied sich von aller registrierenden Wiedergabe der Wirklichkeit dadurch, daß er die Welt an Gott maß. Seine Religiosität gab ihm immer wieder das Recht und die Kraft, gut und böse unter ein Gesetz zu stellen: das Gesetz der menschlichen Unzulänglichkeit. Ob seine Religion dabei dogmenfeindlich ist wie in seiner frühen Zeit, fanatisch kirchenbetont wie in der Mitte oder voll christlicher Weisheit wie im Spätwerk, ist für das Eigentliche belanglos, für die Kraft, mit der seine religiöse Verkündung der Welt gegenüber trat. Von hier aus gesehen ist das Wort der Armennot: 'Wo nichts Gutes ist, da ist etwas Schlechtes, leer ist kein Herz' — kein Zynismus und kein Verzicht auf eine endgültige Weltdeutung, sondern es kommt aus der Erkenntnis, daß die Welt da ist und daß sie ergriffen werden muß. Daß und wie die Welt ist, hat einzig und allein Gott zu verantworten. Darum gibt es in Gotthelfs Religiosität, trotz gelegentlicher rhetorischer und sogar moralischer Einschübe (die man innerhalb der betreffenden Werke sehen muß und die dort meist ihren organischen Sinn haben), keine absolute Norm wie in Stifters Religiosität oder in Hebbels Philosophie. Gotthelf kennt eine religiöse Norm ebensowenig, wie er eine Kunsttheorie kennt. Er lebt nur im Schaffen. Das Wort 'Erfahrung ohne Wissen' (Muschg) trifft freilich nicht recht Gotthelfs Wesen, denn ein Wissen hatte er wohl. Nur kam es aus denselben Tiefen, aus denen der Zwang zum Gestalten kam.

Wenn man Gotthelfs Dichtung noch einmal im ganzen und von außen zu überblicken versucht, nachdem der innere Kern angedeutet wurde, so erscheint er *als sozialer und eschatologischer Dichter zugleich.* In dieser Zweiheit ist noch einmal die früh und genial erkannte dichterische Sendung 'Jeremias Gotthelf' konkretisiert. In der Vorrede zur Käserei heißt es: 'Ich möchte inneres und äußeres Leben aufrollen und für jedes menschliche Auge, zur Selbstschau alle veranlassen. *Hauptsächlich aus den unbekannten Schichten hebe ich dieses Leben aus.*' Dies ist der soziale Dichter. So sind seine Gestalten Grundbesitzer und Kleinbauern, Häusler und Knechte, Hausierer und Landstreicher, Spekulanten und Erbschleicher, Roßhändler und Schweinehändler, abgedankte Soldaten und Schulmeister, engstirnige und welterfahrene Prediger, übermütige Dorfbuben und soziale Saboteure, betriebsame Allerweltsleute und Käshändler, Heuchler und 'Unfläte', dazu aus der Welt der Frauen die Meitschi aus den reichen Höfen und die Meitschi aus den armseligen Hütten, die keifenden Weiber der Geizhälse und die gütigen Dulderinnen, die alten Mütterli und die grobschlächtigen Wirtinnen, die selbstbewußten Hofwitwen und die armen Bettelweiber, die bescheidenen und treuen Mägde wie ihre liederlichen und vorlauten Genossinnen. Die menschliche Tragikomödie ist in dem Miteinander- und Gegeneinanderleben all dieser Figuren offenbar. Sie werden durcheinandergewirbelt und zeigen sich in ihrer Armseligkeit, daß einem 'beim Vieh oft viel wohler als beim Menschen' ist, wie es in 'Käthi' heißt, und daß der Dichter einmal den Weltlauf bitter beschreibt: 'Es ist wirklich sehr schön, wie es zugeht in der Welt! Erst kommen Mörder, Diebe und

sonstige Spitzbuben von allen Sorten und machen in Gesetz und Ordnung die Mauselöcher, dann kommen Richter mit blöden Augen, blödem Verstand und blödem Gewissen und übersehen die Mauselöcher, und hintendrein kommt die Springflut sturmköpfischer Juristen, reißt Gesetz und Ordnung ein, beweist aus der Vernunft, klar wie eine Wurstsuppe, daß Gesetz und Ordnung unvernünftig seien, Hemmschuhe der Humanität und des entschiedenen Fortschrittes, und machen Platz der aufgewühlten Grundsuppe des menschlichen Herzens, der tierischen Begehrlichkeit' (Uli der Pächter). Aber zugleich ist in der Schwere der Aufgabe, die die Menschen in der Welt vor Gott haben, der Reichtum ihrer höheren Kräfte deutlich. Das Märtyrertum des Alltages, das aus der Gnade lebt, ist allenthalben da, man muß es nur 'zu erkennen wissen', 'zu suchen wissen in jedem Lebensverhältnis' (Geld und Geist). Die Welt ist freilich immer dieselbe, 'die guten Kinder begreifen nicht, daß es wohl alle Jahre neue Kinder gibt, *die Welt aber die alte bleibt*, daß die Kinder nagelneue Träume kriegen, die alte Welt dagegen im alten Trapp und Gange bleibt' ('Hans Joggeli, der Erbvetter'). Die Welt ist Not und Angst, 'die Angst fängt innerlich an, dann kriegt sie Augen, dann sieht sie Gespenster, dann schreit sie, dann läuft sie, wenn sie nämlich noch die Beine rühren kann' ('Käthi die Großmutter'). Immer droht der Tod: 'Wie trennen die Herzen sich, wenn heute abend der Abschied kommt? Ich weiß es, dieses fährt wie eine feurige Flamme in manches Herz, und manche Quelle inneren Leids bricht auf, und manchen dunklen Schatten werfen die Gewissen über die Seele' (Geld und Geist). Immer tut sich der Abgrund auf: 'Der greuliche, zermalmende Wagen des Gottes Unverstand rollt alle Tage über Tausende' (Geld und Geist). Darum ist der Blick auf die letzte Wirklichkeit gerichtet, die Gott heißt und an die alles Leben geknüpft werden muß.

Jeremias Gotthelf, der soziale und der eschatologische Dichter, hat die Leidenschaft der Welterfahrung und die Leidenschaft der Gottesgewißheit in seinem Werk gestaltet. Nicht das Bäuerliche ist das Wesentliche seiner Dichtung, so sehr es allein die eindringliche Unmittelbarkeit ermöglicht, sondern die Spannung zwischen dem sozialen Dichter und dem visionären Prediger, zwischen dem schonungslosen Erzähler des elementaren Grauens und dem glühenden Verkünder der göttlichen Hilfe. Die Verwirklichung dieser Spannung war seine Sendung. Jeremias Gotthelf, eine der selbstherrlichsten Erscheinungen nicht nur der deutschen Dichtung, der freigebigste unter den echten Dichtern des XIX. Jahrh., hat diese Sendung mit der Urwüchsigkeit seines Wesens und der Selbstverständlichkeit seines Schaffens erfüllt.

VON DEN GERMANISCHEN GRUNDLAGEN DER DEUTSCHEN VOLKSKULTUR

Von Bruno Schier

I.

In dem Meinungsaustausch, der kürzlich über Umfang und Zielsetzung der jungen volkskundlichen Wissenschaft geführt wurde, haben sich zahlreiche Forscher für die Gegenwartsvolkskunde entschieden, die sich ausschließlich mit den jüngsten Lebensäußerungen unseres Volkes zu befassen habe. Dies scheint uns eine willkürliche, durch nichts zu rechtfertigende Verengung des volkskundlichen Forschungsbereiches zu sein. Denn das deutsche Volk wird nicht nur durch die gegenwärtig lebenden, sondern auch durch alle abgetretenen und zukünftigen Geschlechter deutscher Menschen gebildet. Die deutsche Volkskunde muß daher bei aller Verwurzelung im Gegenwärtigen gleichzeitig in die Vergangenheit und in die Zukunft blicken. Ebensowenig wie sich die deutsche Volkskunde in zeitlicher Hinsicht auf die Gegenwart beschränken darf, kann sie sich in räumlicher Beziehung auf das Deutsche Reich, ja nicht einmal auf das deutsche Sprachgebiet einengen lassen. Sie muß vielmehr jenes fremdsprachige Vorland des deutschen Volksbodens mit einbeziehen, das mit deutschen Kulturformen innig durchtränkt wurde und daher als deutscher Kulturboden anzusehen ist. Dieses Verhalten ist nicht nur eine nationale Pflicht, sondern trägt auch für den Volkskundler reiche Früchte sachlicher und methodischer Art. Der Raum zwischen Sprachgrenze und Kulturgrenze besitzt für ihn die gleiche Bedeutung wie etwa ein Geländeaufschluß für den Geologen. Hier darf er einen Blick in den Aufbau der Volkskultur tun. Hier findet er die Schichten, die in der Entwicklung zeitlich einander ablösten, im Gelände räumlich nebeneinander vertreten. In freier Abwandlung eines von Frings erkannten sprachgeographischen Grundsatzes kann man daher behaupten: An den Nahtstellen der europäischen Volkstümer kommen die Vorstufen ihrer Volkskulturen zum Vorschein. Diese methodische Erkenntnis bringt es mit sich, daß wesentliche Teile unserer folgenden Ausführungen außerhalb des heutigen Volksbodens auf deutschem oder germanischem Kulturboden handeln werden.

Der Gesichtskreis, aus dem man Volkskunde betreibt, kann in räumlicher Hinsicht nie weit genug, in zeitlicher Hinsicht nie tief genug sein. Bei der Behandlung deutscher Einzelerscheinungen wird es oft notwendig sein, ihre wandelnde landschaftliche Gegebenheit im gesamten germanischen Kulturraum zu verfolgen, sie aber vor allem gegen den antik-romanischen Kulturkreis des Mittelmeeres abzusetzen. Die Anerkennung des antiken Erbes, das in unserer Volkskultur lebendig ist, hat stets zu den stolzesten und freimütigsten Bekenntnissen der deutschen Volkskunde gehört. Mit der Geschichte unserer Bildung und Forschung aber hängt es zusammen, wenn dieser Einfluß der Antike auf unsere Volkskultur meist überschätzt wurde. Es gibt nur wenige Erscheinungen in der volkstümlichen Kultur Mitteleuropas, die eine artverändernde Umformung durch die griechisch-römische Zivilisation erfahren haben. Die klimatischen und biologischen Bedingungen der

Zum Aufsatz von B. Schier, Von den germanischen Grundlagen der deutschen Volkskultur



Abb. 1.

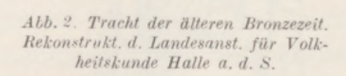


Abb. 1. Tracht der jüngeren Bronzezeit. Rekonstrukt. d. Landesmus. Hannover.

Abb. 2. Tracht der älteren Bronzezeit. Rekonstrukt. d. Landesanst. für Volkheitskunde Halle a. d. S.



Abb. 2.



Abb. 3. Dürer, Kalchreuth bei Nürnberg. Um 1515. Kunsthalle Bremen.



Abb. 4. Finnische Badestube.
Nach Retzius, Finnland, Stockholm 1881.



Abb. 5. Südwestdeutsche Badestube des 16. Jahrh.
Nach d. Kalender von 1515.



Abb. 6.
Frauentracht (hoste sarken) aus dem Bezirk Herrestad (Schonen). Nach Girke B., Tracht der Germanen (1922).



Abb. 7. Mädchen mit rubáš. Böhm. Miniatur des 14. Jahrh. Nach Niederle L., Slovanské starožitnosti Oddíl kulturní I (1913).



Abb. 8. Rubáš der slow. Frauen. Kostolany bei Pystian (Aufn. d. Ethnogr. Museums Prag).



Abb. 9. Frauentracht des Bregenzer Waldes. Nach Kretschmer Aug., Deutsche Volkstrachten (1890).



Abb. 10. Frauentracht der Insel Sylt im 17. und 18. Jahrh. Nach Hottenroth Fr., Deutsche Volkstrachten (1923).

Mittelmeerländer und des urzeitlichen Mitteleuropa waren so verschieden, daß auf vielen Gebieten, z. B. auf dem der Landwirtschaft, des Hausbaues und der Tracht eine Übernahme mittelmeerländischen Brauches von vornherein ausgeschlossen war. Wenn es auf solchen Gebieten trotzdem zu Entlehnungen kam, so bleibt es sehr fraglich, ob sich das Übernommene immer zum Vorteil der heimischen Volkskultur auswirkte. Muß man in manchen Fällen einen geradezu verderblichen Einfluß des Römertums feststellen, so haben sich in anderen Bereichen der Volkskultur die Germanen als die Gebenden und die Römer als die Empfangenden gezeigt. Dies gilt für viele Fragen des Landbaues, der Tracht und des Wohnwesens. Es sei hier nur an die Übernahme des hoch entwickelten germanischen Ackergerätes durch Gallier und Römer, an die siegreiche Ausbreitung der germanischen Flurverfassung über romanisches Gebiet und an die teilweise Entlehnung der germanischen Tracht durch Provinzialrömer und Legionäre erinnert. Nach den Feststellungen von Hoops verfügten die Germanen 'schon bei ihrem Eintritt in die Geschichte über einen so vollkommenen Pflug, wie ihn die Italiener teilweise heute noch nicht haben.' Entgegen früheren Ansichten sind Sech und Radvorgestell des Pfluges ebenso wie Dreschflegel und Rahmenegge trotz ihren zum Teil entlehnten Bezeichnungen nicht als mittelmeerländische, sondern als nordeuropäische, vermutlich germanische Erfindungen zu betrachten; wo immer sie in Südeuropa zwischen Portugal und dem Bosporus auftreten, gehen sie auf nordeuropäisch-germanischen Einfluß zurück. Der Germane besaß eben schon bei der Aufnahme seiner ersten Beziehungen zum Römerreich eine durchaus selbständige hohe Kultur, die selbst das alte Kulturvolk der Römer zu befruchten imstande war. Diese Auffassung, welche vor allem in der jungen Wissenschaft vom Spaten ihren berufensten Anwalt gefunden hat, muß sich in der deutschen Volkskunde erst allmählich zur Anerkennung durchringen. Während es früher eine Zeit gab, in der ein Fragenkreis erst dann wissenschaftlicher Betrachtung für wert gehalten wurde, wenn er seine Wurzeln in der Fremde besaß, wenden wir uns heute mit besonderem Stolz den bodenständigen arteigenen Merkmalen des deutschen Volkes zu; die Eigenständigkeit der deutschen Volkskultur wissenschaftlich begründen, heißt nichts geringeres tun, als das Werk Herders fortsetzen, der den Deutschen und den kleineren Völkern Zwischeneuropas das Bewußtsein ihres kulturellen Eigenwertes gebracht hat.

II.

Von der Strahlkraft, welche die germanische Volkskultur bereits in frühgeschichtlicher Zeit entfaltete, gibt die Entwicklung der Tracht eine gute Vorstellung. Die Mittelmeerländer, Kleinasien und der weitere Orient sind in vorgeschichtlicher Zeit von primitiven Wickeltrachten erfüllt, bei denen der Körper in ein besonders vorbereitetes Fell- oder Stoffstück gehüllt wird. Diese Tracht, die noch heute für viele Völker der heißen Zone kennzeichnend ist, wurde ehedem auch von den Germanen getragen. Das beweisen die wohlerhaltenen Kleidungsstücke der frühen Bronzezeit, welche man in den Eichensärgen und Hügelgräbern Jütlands und Schleswig-Holsteins gefunden hat. Wie in den gleichzeitigen Dar-

stellungen von Kreta, Tiryns und Mykenä erkennen wir hier einfache Schurz- und Mantelgewänder für Männer und Frauen. Entscheidend für den Entwicklungsstand der frühbronzezeitlichen Tracht ist die Tatsache, daß weder die Männernoch die Frauenkleidung über Hosen verfügte. Es wurde in trachtenkundlicher Hinsicht noch kein wesentlicher Unterschied zwischen den Geschlechtern gemacht.

Dies ändert sich mit einem Schlage, als in der späten Bronzezeit die Hüfthose aufkommt und sich vor allem bei den Ingwäonen zur Kniehose entwickelt. Von den Nordsee- und Westgermanen geht die Kniehose zu den Kelten über, die gleichzeitig mit der Sache den germanischen Namen **brâkâ* entlehnen, was nach Vollzug der germanischen Lautverschiebung, aber vor dem Übergang des urgermanischen **brâkâ* > *brôkô* geschehen sein muß. Bis zum heutigen Tage sind die Bretonen auf dieser Stufe der Kniehose verharrt (vgl. bret. *bragez*, plur. *bragou* 'weite Kniehosen der Bauern'), während südöstlichere Keltenstämme durch die Berührung mit Ostgermanen auch die lange Hose kennen lernten. Auf dieser Stufe haben die Kelten wohl das germ. *hos, hosan* entlehnt, welches allerdings in jener Frühzeit noch 'Beinling, Strumpf, Gamasche' bezeichnete. Das lange Beinkleid wurde vor allem für die östlichen Germanenstämme kennzeichnend, wie zahlreiche Darstellungen und Funde, vor allem die Trajans- und Markussäule erkennen lassen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß bei dieser Hinneigung zur langen Hose das Vorbild osteuropäischer und asiatischer Volksstämme mitgewirkt hat.

Jedenfalls wurde die Hose durch die Vermittlung der Germanen nicht nur auf die Kelten, sondern auch auf die römischen Soldaten übertragen. 'Auf dem Gebiete der Beinkleidung ist die römische Tracht', wie Girke gezeigt hat, 'während der frühgeschichtlichen Zeit durchaus empfangender Teil'. Zunächst wurde die germanische Bruch in der Form einer kurzen bis unter die Knie reichenden Lederhose übernommen; bereits im III. Jahrh. aber wird sie durch die germanische Langhose abgelöst, die nach anfänglichen Widerständen selbst von den kaiserlichen Feldherren als Purpurhose benutzt wird. Die siegreiche Ausbreitung der Hosentracht in Europa nördlich der Alpen ist als ein Erfolg germanischer Kulturstrahlung zu betrachten. Durch sie wurde die bronzezeitliche Wickeltracht an die Ränder des germanischen Kulturkreises zurückgedrängt; nur in dem Kilt der Schotten, der Fustanella der Albaner und der Marginne der Litauer haben sich uns Reste jener bronzezeitlichen Formen erhalten. Mit dem erfolgreichen Durchdringen der eisenzeitlichen Männerhose wurde auch der Gegensatz der Männer- und Frauentracht begründet, der die europäische Kostümentwicklung bis zum heutigen Tage beherrscht.

Nach den einleuchtenden Darlegungen Hans Mützels gehört die Hose bereits zu dem Bekleidungsprinzip der Hemd- oder Kitteltrachten, bei denen Beine, Arme und Rumpf in röhrenförmige Futterale gehüllt werden. Für die antike Welt ist Vorderasien das Herkunftsland des Hemdgedankens gewesen; hier nehmen der kurze Chiton der Griechen und die ärmellose Tunika der Römer nach Namen und Sache ihren Ausgang. Die nordeuropäischen Hemd- und Kitteltrachten gehen aus einer selbständigen, durch die klimatische Rauheit des Landes bedingten Grundlage hervor; sie werden zuerst von Tacitus erwähnt und sind im III. bis IV. nach-

christlichen Jahrhundert an den Moorleichen des südlichen Jütland überliefert. Der Kittel dieser Trachten reicht bis in die halben Oberschenkel hinab, er ist in der Regel mit langen Ärmeln und zuweilen auch mit einer Kaputze versehen. Je nach der Zugehörigkeit zu einem ostgermanischen oder westgermanisch-ingwäonischen Trachtenträger treten lange oder kurze Hosen auf. Die jütischen und norddeutschen Moorfunde werden für das östliche Germanien durch Darstellungen der Trajans- und Markussäule ergänzt, auf denen Germanen in langhosigen und langärmeligen Kitteltrachten abgebildet sind. Aus früheren Trachtenstufen waren ferner altartige Umhängetücher und ponchoartige Wetterkrägen erhalten geblieben. Auch diese germanische Kitteltracht übt auf die Kleidung der römischen Kolonialsoldaten einen starken Einfluß aus. Die für das Klima des nordischen Landes und die Kriegsführung wenig geeignete Toga, das pompöse Wickelgewand der Altrömer, wird durch ein Kittelkleid ersetzt, das zwar in der weiblichen *palla* vorgebildet war, aber unter germanischem Einfluß noch starke Umgestaltungen erfährt; auch die Tunika des Mannes und die Stola der Frau, zwei mitgebrachte Kitteltrachten, werden nach germanischem Vorbild zum Schutze gegen die Winterkälte mit langen Ärmeln ausgestattet. Auf dieser Stufe wird der germanische Name des Oberkleides *rok (< *rukka)* entlehnt und zu mittellat. *roccus* 'Rock' umgebildet; er lebt als franz. *rochet* 'Chorhemd' bis zum heutigen Tage fort. Wie der Rock, so stellte auch ehedem das Hemd, also die Urform des Hemdkittels, ein Oberkleid dar; sein germanischer Name **chamiþi* drang nach der heute noch immer glaubwürdigsten Annahme einerseits in die keltischen Sprachen und anderseits in die spätlateinische Soldatensprache als *camisia* ein, aus dem das franz. *chemise* 'Hemd' hervorgegangen ist. Jedenfalls kann man aus diesen sprachlichen Lehnbeziehungen auf eine sehr starke Beeinflussung der römischen Kolonialtrachten durch die Germanen schließen.

Die Kulturhöhe und Kulturfähigkeit des germanischen Nordens äußerte sich nicht nur in dem Eindringen germanischer Kleidungsstücke in die antike Kulturwelt des Mittelmeeres, sondern vor allem in einer raschen und gründlichen Aufwärtsentwicklung der altheimischen Formen. Es ist klar, daß man sich dabei auch der Anregungen bediente, die aus dem Formenvorrat der Mittelmeerländer und Westeuropas zuströmten. Diese Kraftlinien aufzudecken gehört aber nicht zu unserer augenblicklichen Aufgabe; wir haben hier nur festzustellen, daß durch einen besonders lebhaften Kulturfortschritt aus dem deutschen Mitteleuropa alle altertümlichen Hemdkitteltrachten in das Randgebiet des deutschen Kulturbodens zurückgedrängt wurden. Es ist bekannt, daß noch in der Minnesängerzeit das Oberhemd vielfach das einzige Kleidungsstück im häuslichen Leben war. Das in der Burg Ranis (Thüringen) gefundene Frauenhemd des XIV. Jahrh. mag diese Aufgabe noch erfüllt haben. Heute hat sich dieser urtümliche Zustand nur noch in den äußersten Rändern des deutschen Kulturbodens erhalten. So wird von den slowakischen Frauen in der heißen Jahreszeit als einziges Kleidungsstück ein altartiges Oberhemd, der *rubáš*, getragen, der bis auf die jüngere Teilung in Rock und Mieder vollkommen mit bronzezeitlichen Formen übereinstimmt. Nach den Feststellungen Hanikas ist diese urtümliche Form auch in einigen Dörfern der

karpathendeutschen Sprachinseln unter der treffenden Bezeichnung 'Bändelhemd' üblich. Aus alten Miniaturen, Plastiken, Urkunden und Nachrichten geht hervor, daß der *rubáš* im XIV. bis XV. Jahrh. noch in ganz Böhmen verbreitet war, und aus einer Handschrift des XIV. Jahrh. und deutsch-polnischen Lehnübersetzungen läßt sich sein ehemaliges Vorhandensein für ganz Schlesien und das deutsch-polnische Grenzgebiet erschließen. Wenn er heute aus diesen Gegenden ganz geschwunden ist, so geht dies auf mitteleuropäisch-deutschen Kultureinfluß zurück; nur östlich der Weichsel-Waag-Linie blieb die typenbildende Kraft der urzeitlichen Hemdkitteltrachten erhalten. Auch der nordische *serkr* versah ehedem die Aufgabe eines Oberhemdes; in dieser Bedeutung ist das Wort als *särk* zu den Finnen und als *soročka* zu den Großrussen übergegangen. Spuren seiner alten Aufgabe weist heute nur noch der *serk* von Dalarne und Helsingland und vor allem der *hoste sarken*, das Herbsthemd der schwedischen Frau im Bezirke Herrestad (Schonen) auf, das bei der Verrichtung der Erntearbeiten als einziges Kleidungsstück getragen wird. Aus Binnendeutschland selbst ist die altgermanische Hemdkitteltracht zwar geschwunden, aber an seinen Rändern wirken ihre Grundzüge als Leitgedanken einiger Kleiderformen bis ins XVIII. Jahrh., ja bis in die Gegenwart nach. So trugen noch im XVIII. Jahrh. die friesischen Frauen über der Leibwäsche ein weites weißes Leinenkleid, das die treffende Bezeichnung 'Außenhemd' oder den ingwäonischen Namen 'Smaak' führte. Es ist sicher kein Zufall, wenn sich eine noch höherstehende Umbildungsform der alten Hemdkitteltracht bis in die Gegenwart in dem von ingwäonischen Kulturspuren stark durchsetzten Südwestdeutschland erhalten hat. Im Bregenzer Wald wird das Oberkleid der Frauentracht durch ein hemdartiges Gewand aus schwarzer Glanzleinwand gebildet, das in urzeitlicher Art von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln reicht, an schwarztuchenen Schulterträgern hängt und um die Taille leicht gegürtet wird. Diese Beispiele aus dem Bekleidungswesen, welche die siegreiche Ausbreitung der Hosentracht und die allmähliche Zurückdrängung der Hemdkitteltracht zeigen, sollten dartun, daß das germanische Mitteleuropa seit der ältesten Zeit den Ausstrahlungsherd einer hochstehenden durchaus arteigenen Kultur darstellt, die befähigt war, Kelten und Römer entscheidend zu beeinflussen und in folgerichtiger Weiterbildung bodenständiger Ansätze die urzeitlichen Formen in die Randgebiete des deutschen Kulturbodens zurückdrängen.

III.

Die Begründer und Träger dieser hochstehenden und entwicklungsstarken mitteleuropäischen Volkskultur sind vor allem westgermanische Stämme gewesen. Am Nord-, Ost- und Südrande des deutschen Volksbodens gesellen sich dazu nordgermanisch-ingwäonische und ostgermanisch-slawische Einflüsse, welche diese Randgebiete entscheidend umgestalten. Da das frühgeschichtliche Nebeneinanderwohnen von Nord- und Ostgermanen zu einer auffallenden kulturellen Verwandtschaft dieser Stämme geführt hat, die Slawen aber in besonders starkem Maße ostgermanisch überschichtet wurden, so ergibt sich eine sehr weit gehende Übereinstimmung der Kulturspuren, die den Nord-, Ost- und Südsaum des deutschen Volksbodens umfangen. Wie die Ingwäonen oder Nordseegermanen *(proximi Oceano)*

geographisch zwischen Nord- und Westgermanen stehen, so stellt auch ihre Volkskultur ein organisches Gemisch nord- und westgermanischer Kulturmerkmale dar. Diese ingwäonischen Kulturspuren sind keineswegs auf die alten Stammesgebiete der nordelbischen Sachsen, Friesen, Angeln und Warnen beschränkt geblieben, sondern haben sich durch Wanderungen von Stammesteilen und durch selbständige Kulturstrahlung über ein weitaus größeres Gebiet ausgebreitet. Auf diese Weise wurde ganz Niedersachsen, einschließlich des alten Nordthüringgaues, von volkskundlichen Ingwäonismen durchsetzt. Während in Niedersachsen das Zeugnis der ingwäonischen Mundart längst verklungen ist, kommt ingwäonische Eigenart in den volkskundlichen Sonderbereichen noch heute vielerorts zum Durchbruch. An dem Beispiel des Flurwesens wollen wir einige volkskundliche Ingwäonismen Niederdeutschlands kennen lernen, damit einen Beitrag zur Lösung des Niedersachsenproblems bieten und uns darin eines besonders wichtigen nordischen Merkmals deutscher Volkskultur bewußt werden.

Die flurgeschichtlichen Einrichtungen der Nordgermanen und Ingwäonen stehen im scharfen Gegensatz zu der Flurverfassung der westgermanisch-deutschen Stämme. Während der deutschen Agrarverfassung als Betriebseinheit die deutsche Landhufe von ungefähr 30 preußischen Morgen zugrunde liegt, ist das Siedelgebiet der nordgermanisch-ingwäonischen Stämme von den Spuren einer Großhufe erfüllt, die ungefähr das Vierfache dieses Umfanges erreicht. Nach Karl Rhamm und Ernst Mayer sind die angelsächischen Hide, das dänische Bol und der schwedische Attung als die wichtigsten Vertreter der nordgermanisch-ingwäonischen Großhufen zu betrachten. Zwar konnten sich auch in Dänemark, Schweden und England nur noch wenige Großhufen von ursprünglicher Geschlossenheit bis zum heutigen Tag erhalten; mittelalterliche und neuzeitliche Teilungen haben ihren früheren Umfang stark verringert. Aber das entscheidende Wesensmerkmal der Großhufe beruht nicht so sehr in ihrem flächenhaften Ausmaß als vielmehr in ihrem inneren Aufbau. Während die westgermanische Landhufe nach dem Flächensystem vermessen wird, teilt man die nordgermanisch-ingwäonische Großhufe nach dem Breitensystem zu. Während die Landhufe mit dem von einem Doppelgespann gezogenen Landpflug bestellt wird, bediente man sich bei der Großhufe des Großpfluges, zu dessen Betrieb ein Achterzug von Ochsen erforderlich war. Diesem Achtergespann entsprach die Gliederung der Großhufe in acht 'Ochsenländer', deren jedes den spannmäßigen Hufenanteil eines Pfluggenossen und gleichzeitig das Minimum einer Familiennahrung darstellte. Die Bewirtschaftung einer Großhufe überstieg eben die Kräfte einer Einzelfamilie; sie war nur mit den reicheren Mitteln einer Großfamilie (Sippenverbandes) oder einer Pfluggenossenschaft durchzuführen. Diese Gegensätze äußern sich auf dem Gebiete des Hausbaues folgerichtig weiter in dem westgermanisch-deutschen Einbau als dem Heim der Sonderfamilie und dem nordgermanisch-ingwäonischen Vielhaussystem als der Unterkunftstätte der Großfamilie oder Pfluggenossenschaft. Auf dem Gebiete des Siedlungswesens wirkt sich derselbe Gegensatz in der verschiedenen Bedeutung von deutsch 'Dorf' und nordisch *torp* aus. Während deutsch 'Dorf' eine gemeinschaftliche Ansiedlung selbständig wirtschaftender, nur dem Flurzwange ver-

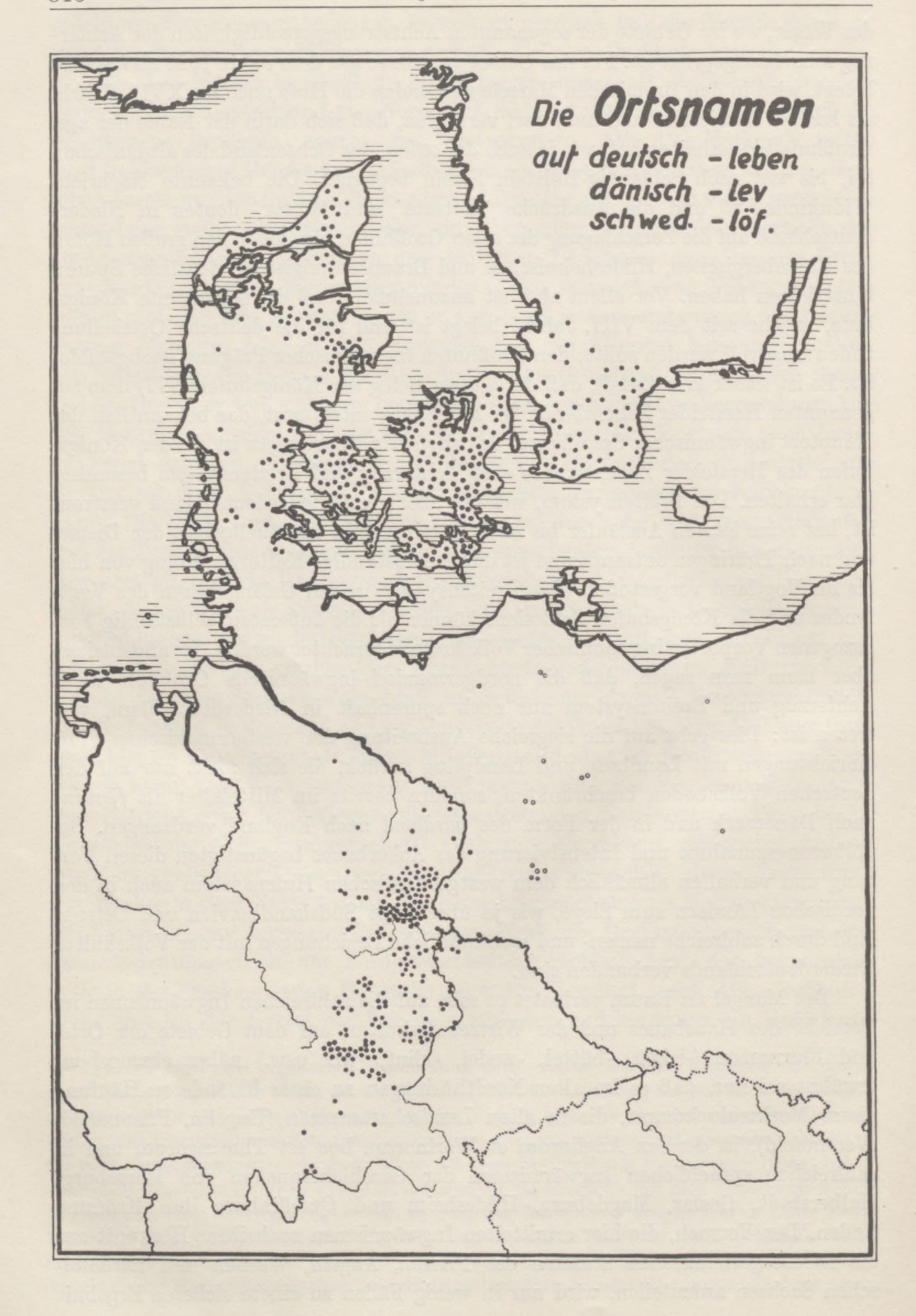
pflichteter Flurgenossen bedeutet, bezeichnet nordisch *torp* die Einzelhofsiedlung einer Großfamilie oder Pfluggenossenschaft, die eine Großhufe bestellt.[1])

Die drei Merkmale Großhufe mit Pfluggenossenschaft, Achterzug, Breitensystem sind in Deutschland von Nord nach Süd gestaffelt: Zuerst verliert sich die geschlossene Großhufe, zuletzt das Breitensystem. Alle drei Merkmale traten einst in klassischer Reinheit in Skandinavien einschließlich Jütlands und der dänischen Inseln und im Gebiete des englischen Danelag auf. Gemäß seiner geographischen Lage stellt Schleswig-Holstein ein Übergangsgebiet aus dem Bereiche der nordgermanischen Großhufen zu den deutschen Landhufen dar. Die alte Großhufe wurde hier unter Zugrundelegung des Otting mannigfachen Teilungen unterworfen und der alte Großpflug, wie er sich etwa in dem *seshesteplog* des Kopenhagener Museums oder in dem Marschenpflug des Altonaer Museums erhalten hat, herrschte in den Marschengebieten der Westküste und auf Fehmarn noch jüngst und das Breitensystem steht hier noch heute in uneingeschränkter Verwendung. Alle drei Merkmale wurden von hier bereits vor der Besiedlung Englands nach Nordfrankreich getragen, wo Großhufe, Großpflug und Breitensystem im Gebiete von Bayeux *(Saxones Bajocassini)* und im alten *litus Saxonicum* des Kanals üblich waren. Die Niederlande einschließlich Cleves sind durch die Reste von Großhufen und das Breitensystem gekennzeichnet, das seine letzten Ausläufer in den jungen, aber nach alten Vorbildern gegründeten Trierschen Gehöferschaften am Hunsrück findet. Dieser Bereich stimmt mit den von Huber ermittelten moselländischen Ausstrahlungen des niederrheinischen Volksliedes und mit dem von Frings auf sprachlichem Gebiet erschlossenen britannisch-niederdeutschen Kulturverband überein, der seine Südgrenze gleichfalls im Gebiete der *Augusta Treverorum* findet. Am Niederrhein, in Friesland und am Unterlaufe der Weser hat *ploog* die Bedeutung einer kleinen Genossenschaft, deren Mitgliederzahl aber im Höchstfalle zwölf erreichen kann. Das Wort bezeichnet wohl ursprünglich die Vereinigung der acht zum Betriebe eines Großpfluges zusammentretenden Bolsgenossen. *Ploog* ist in der Bedeutung 'Pfluggenossenschaft' auch zum Grundwort zahlreicher bislang unerklärt gebliebener Ortsnamen Nordfrankreichs geworden, deren Verbreitung Gamillscheg in einer Karte festhält. Sie bezeichnen nach unserer Meinung ursprünglich Einzelhöfe, auf denen eine Pfluggenossenschaft eine Großhufe bestellt, und sind dann bedeutungsgleich mit nordgermanisch-ingwäonisch *torp*, das bekanntlich auch in der Freckenhorster Heberolle noch für Einzelhof steht. Die Großhufen lassen sich für das Gebiet der Friesen erschließen und herrschen am Unterlaufe

1) Hier muß eine ergänzende Anmerkung eingeschaltet werden: Englische und nordfranzösische Verhältnisse lassen darauf schließen, daß der Achterzug ehedem auch den Kelten zukam, und es ist ein sonderbares Spiel des Zufalls, daß der nordfranzösische Ortsname Corbie, der vermutlich aus dem galloromanischen *carrucata* 'Ochsenland' *(coruada > corvie > Corbies)* hervorgegangen ist, in dem Namen des Benediktinerstiftes Corvey nach einer niederdeutschen Gegend übertragen wurde, in der ehedem die Großhufe mit dem Achterzuge üblich gewesen sein mag. Gleichgültig ob man in dem von Kiekebusch ausgegrabenen Dorfe Buch bei Berlin eine keltisch-illyrische oder eine ostgermanische Siedlung sieht, jedenfalls weist sie mit ihrer Blockhalle und den acht Sondergaden auch für das nordöstliche Deutschland das ehemalige Vorhandensein einer achtgliedrigen Großfamilie oder Pfluggenossenschaft nach.

der Weser, wo im Gebiete der sogenannten Achtstrengsgerechtigkeiten der Achterzug scharf ausgeprägt ist. Für das Gebiet von Cleve aus dem Jahre 1326 als *hayland* belegt, wird in den Bremischen Marschengegenden die Hufe noch im XVII. Jahrh. als *heeland* bezeichnet und man darf vermuten, daß sich darin der Name der ags. Großhufe *hide* erhalten hat, wie ja auch der *otting*, das Ochsenland des altdänischen *bol*, bis tief nach Schleswig-Holstein herein begegnet. Die bekannte Nachricht Widukinds I 35 und die Ausdrücke 'Kotsate' und 'Köter' deuten in Niederdeutschland auf die Zerschlagung der alten Großhufen hin, die in den großen Höfen des Kalenbergischen, Hildesheimischen und Braunschweigischen deutliche Spuren hinterlassen haben. Vor allem aber ist anzunehmen, daß die sogenannte Königshufe, welche seit dem VIII. Jahrh. belegt ist und für die deutsche Ostsiedlung bedeutungsvoll werden sollte, den Großhufen ingwäonischer Prägung nachgebildet ist. Es ist sicher kein Zufall, daß der älteste Beleg der Königshufen (777) dem sogenannten Hersfelder Zehentlande bei Merseburg entstammt, das bekanntlich der Hauptort ingwäonischer Sprachreste des alten Nordthüringgau ist. In den Königshufen des Hersfelder Zehentlandes sind Achterzug und Breitensystem besonders klar erhalten. Das Breitensystem, welches über ganz Niederdeutschland verstreut ist, hat seine letzten Ausläufer bis nach Göttingen, in das Quellgebiet der Diemel und nach Thüringen entsandt und ist durch selbständige Kulturstrahlung von hier bis ins Vogtland vorgestoßen. Das Breitensystem in den Gelängefluren des Vogtlandes und die Königshufen Schlesiens können als die äußersten, selbständig ausgezogenen Vorposten ingwäonischer Volkskultur betrachtet werden. Im allgemeinen aber kann man sagen, daß die nordgermanisch-ingwäonische Großhufe samt Achterzug und Breitensystem nur noch spurenhaft in Niederdeutschland vertreten ist: Dies geht auf die siegreiche Ausbreitung der westgermanischen Flureinrichtungen mit Landhufe und Landpflug zurück, die sich nicht nur auf den deutschen Volksboden beschränkten, sondern bereits im Mittelalter als *fjerding* nach Dänemark und in der Form des *yardland* nach England vordrangen. Bevölkerungszunahme und Intensivierung des Ackerbaues begünstigten diesen Vorgang und verhalfen allmählich dem westgermanischen Hufensystem auch in den nordischen Ländern zum Siege, wie ja überhaupt Südskandinavien und Ostengland durch zahlreiche namen- und sachkundliche Beziehungen mit der Volkskultur Niederdeutschlands verbunden sind.

Der Mangel an Raum verbietet es mir, auf die zahlreichen Ingwäonismen im Bereiche des Hausbaues und der Wirtschaftskultur, auf dem Gebiete der Orts- und Flurnamen (-leben, -büttel, -wedel, -klint, -wik usw.) näher einzugehen; erwähnt sei nur, daß es im alten Nordthüringgau zu einer besonderen Häufung dieser Merkmale kommt, die in alten Landschaftsnamen (Engelin, Frisonefeld, Werenofeld), in der lex Angliorum et Werinorum hoc est Thuringorum und in zahlreichen sprachlichen Ingwäonismen der Geschichtsquellen von Merseburg, Halberstadt, Goslar, Magdeburg, Hildesheim und Quedlinburg ihre Krönung finden. Der Versuch, die hier ermittelten Ingwäonismen nach ihrer Herkunft auf die nordseegermanischen Stämme der Friesen, Angeln, Warnen und nordelbischen Sachsen aufzuteilen, wird nur in wenig Fällen zu einem sicheren Ergebnis


Die Ortsnamen
auf deutsch -leben
dänisch -lev
schwed. -löf.

führen; die ursprünglichen Zustände sind durch die anderthalb Jahrtausende währende Abgeschlossenheit im westgermanisch-deutschen Kulturraum stark verändert worden. Das Entscheidende ist jedoch, daß man in diesen flur-, haus- und namenkundlichen Merkmalen allgemein ingwäonische Kulturspuren erkennt, die sich fast tausend Jahre länger als die ingwäonische Mundart erhalten haben. Durch diesen Nachweis wird die von Chr. Walther begründete, von G. Borchling erweiterte und zuletzt von E. Rooth ausgebaute Annahme bestätigt, daß im Niedersachsentum zahlreiche über ganz Niederdeutschland verteilte Stammessplitter der Ingwäonen aufgegangen sind. Trotz dieser ingwäonischen Einsprengsel aber wird das Gesamtbild des Niedersachsentums von seiner westgermanischen Grundlage ausschlaggebend bestimmt.

IV.

Weist der Nordsaum des deutschen Volksbodens mit seinen zahlreichen sprachlichen und volkskundlichen Ingwäonismen eine starke Beimischung nordgermanischer Kulturmerkmale auf, so hat der westgermanische Grundstock der Alpenländer durch Rückstände ostgermanischer Kultur starke artverändernde Einflüsse erfahren. Diese Einwirkungen wurden im Bereich der Sprache wiederholt erörtert, sie lassen sich aber auch in namen- und sagenkundlicher Hinsicht feststellen und sollen hier auf dem Gebiete der Haus- und Wirtschaftskultur kurz verfolgt werden. Der äußerste Südsaum des deutschen Volksbodens gehört einem klar geprägten Vielhaussystem an, bei dem jeder wirtschaftlichen Aufgabe ein selbständiges Gebäude zugewiesen wird. Während das Hauptgebäude des mitteldeutschen Hofes ein Wohnstallhaus ist, bei dem Menschen und Tiere unter einem Dache leben, herrscht hier die Zwiehofanlage, bei der Menschen und Tiere in streng getrennten Gebäuden untergebracht sind. Dadurch ordnen sich die südlichen Alpenländer von Kärnten bis in die Schweiz in einen großen Kulturkreis ein, der Skandinavien, Osteuropa und den Südsaum der Alpen umfaßt; die Zwiehofanlage geht auf nordgermanisch-ostgermanischen Ursprung zurück und ist bei den Slawen unter ostgermanischem Einfluß entstanden. Die starke ostgermanische Überschichtung der Slawen hat allerdings bewirkt, daß in den Alpenländern der ostgermanische und slawische Anteil nicht immer mit wünschenswerter Deutlichkeit zu scheiden sind. Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß im Gebiete der Ostalpen, besonders im Geltungsbereich slawischer Ortsnamen mit einer stärkeren Nachwirkung slawischer Einflüsse zu rechnen ist, während die gleiche Eigenart der Westalpenländer nur durch ostgermanische Rückstände hervorgerufen sein kann. Die strenge Zwiehofanlage gilt nicht nur für die Rauchstubengebiete Steiermarks und Kärntens, sondern auch für Südtirol und den größten Teil der Schweiz. In der Regel sind Wohnhaus und Wirtschaftsgebäude hier mehr als 10 m voneinander entfernt, so daß jene strenge Trennung des 'Menschen-' und 'Viehhofes' zustande kommt, wie sie etwa vom skandinavischen *mangård* und *fägård* her bekannt ist. Die nordische Zweiteilung kehrt auch in der Namengebung der Alpenländer wieder. Wenn der Wirtschaftsteil des Zwiehofes von Südtirol über Kärnten und Salzburg bis an die mittlere Mur als 'Futterhaus' bezeichnet wird, so ent-

spricht dies genau dem nordischen *foderhus,* und wenn in Kärnten, Südtirol und einem großen Teil der Schweiz der Wohnteil 'Feuerhaus' heißt, so stimmt dies genau mit dem nordischen *eldhus* überein. Das hohe Alter des 'Feuerhauses' geht aus der Tatsache hervor, daß es mit den Lehnübersetzungen *casa da fech* und *cha da fö* in rätoromanische Mundarten überging.

Mit dem Auftreten der Zwiehofanlage ist das Vorhandensein des Wohnspeicherhauses gepaart, das durch die Verschmelzung eines alten Vorhallenhauses mit einem ehedem selbständigen Speicherbau entstanden ist. Auch der Wohnspeicherbau ist für Skandinavien, Osteuropa und den Südsaum der Alpenländer kennzeichnend. Im oberen Ötztal von Sölden ab führt die alte Vorhalle und der spätere Hauseingang den Namen *öwese*; hier allein von ganz Deutschland hat sich also das gotische *ubizwa* 'Vorhalle' in seiner ursprünglichen Bedeutung erhalten, während es in der Kirchensprache Bayerns wohl unter gotisch-arianischem Einfluß zur Bezeichnung der Kirchenvorhalle wurde. Zu den mit ostgermanischen Kulturspuren durchtränkten Gebieten des Südwestens gehört auch das südliche Baden mit seinen flurkundlichen Ingwäonismen, ferner Elsaß-Lothringen und Burgund, aus dem die im Rhônetal nach Norden ziehende Romanisierungswelle zahlreiche ostgermanische Merkmale bis in den Bereich der Ardennen mitgerissen hat, wo es zu einem denkwürdigen Zusammenstoß dieser ostgermanisch durchsetzten Wohnspeicherbauten des Südens mit den artverwandten Zwiehofanlagen des ingwäonisch bestimmten Nordseebereiches Flanderns und der wallonischen Gebiete kommt.

Auch in dem Vorhandensein eines hochentwickelten Speicherwesens stimmen die Westalpenländer mit Skandinavien und dem ostgermanisch überschichteten Osteuropa überein. Wie der *stabur* Norwegens oder das *visthusbod* Schwedens nimmt der Speicher des Prätigau die Sonntagskleider der bäuerlichen Familie auf, darüber hinaus dient der 'Kasten' des Passeier- und Pflerschtales den Knechten noch heute zur nächtlichen Ruhestatt. Das 'Hüsle', 'Stöckli' oder 'Spicherhüsli' Badens und der Schweiz birgt außer dem gedroschenen Getreide und dem geräucherten Speck auch die wertvollen Kleider und das Geld des Hofbesitzers; es dient überdies als Altenteilwohnung und bietet den Junggesellen und ledigen Mädchen der Familie Unterkunft. Vom 'Feldkasten' der Ostalpenländer kann hier nicht weiter die Rede sein; doch auch er wird von P. Rosegger als ein Schmuckstück und 'Schatzkästlein' des Hofes bezeichnet. Wenn man von den nordgermanisch-ingwäonisch überschichteten Gebieten Niederdeutschlands absieht, haben sich Speicher von dieser Kulturhöhe nur noch in Skandinavien erhalten, wie ja überhaupt die Blüte des europäischen Speicherwesens mit der Dreiheit seiner Aufgaben (Kleiderspeicher, Wohnspeicher, Wehrspeicher) den Nord- und Ostgermanen zu danken ist.

Auch in der Urform des deutschen Ofens und der deutschen Stube ist ein Geschenk der Ostgermanen zu sehen. Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Meinung ist zu betonen, daß der Ofen nicht ein Erbe der Antike, sondern eine Erfindung des nördlichen Europa darstellt und für Nordgermanen, Ostgermanen und Slawen kennzeichnend wurde. Gleichzeitig mit zahlreichen

anderen Merkmalen der süddeutschen Zwiehofanlagen gelangte der nord- und osteuropäische Kochofen mit den Ostgermanen in die Westalpenländer, wo noch heute das Inn- und Eisacktal, Vorarlberg und das südliche Baden, die Nord- und Ostschweiz unverkennbare Spuren dieser altartigen Feuerstätte aufweisen. Die osteuropäische Rohform des Ofens drang aber auch mit den germanischen Eroberern gegen die Poebene vor und gelangte hier in die Werkstatt der comacinischen Bauleute, welche sie um die Vorzüge der Wölbtopftechnik und des Hinterladeprinzipes der römischen Hypokausten bereicherten und so die Grundzüge des deutschen Kachelofens schufen, der sich seit dem ausgehenden Mittelalter über das gesamte nördliche Europa ausbreitete. Nicht nur die Rohform des Ofens, sondern auch sein Rahmen, die Stube, geht auf ostgermanisch-slawische Anregung zurück. Der so kennzeichnend deutsche Wohnraum der Stube ist in der osteuropäischen Badestube vorgebildet, die im V. Jahrh. mit den Ostgermanen und zwei Jahrhunderte später mit den Slawen im Gebiete der Alpenländer nach Westen vorrückte. Noch heute bildet die Schwitzbadestube einen großen Kulturkreis, der Skandinavien, Osteuropa und einen großen Teil der Alpenländer umfaßt. Neben dem Badeofen, der mit dem Kochofen nahe verwandt ist, weist die Badestube als wichtigstes Einrichtungsstück eine Schwitzbühne auf, die im Altdeutschen als *pfal* bezeichnet wird. Dieser Ausdruck stimmt mit dem gleichbedeutenden russischen *polъ* und dem altnordischen *pallr* vollkommen überein. Die Durchführung der Lautverschiebung bei *pfal* und das frühe Auftreten einer *stuba* 'Badestube' in der *Lex Alemannorum* und eines *balnearius* in der *Lex Bajuwariorum* erheben unsere Annahme ostgermanischer Herkunft der westalpenländischen Badestube zur Gewißheit. In der ostgermanischen Badestube lernte der Westgermane, dem bislang nur das weiträumige Wohnstallhaus mit seinem offenen Herd bekannt war, einen kleinen, vorzüglich durchwärmten Raum mit einem Ofen von ausgezeichneter Heizkraft kennen, wie er ihn sich als Rahmen für das häusliche Leben wünschte. Der Westgermane des Alpenvorlandes übertrug daher diesen mit Ofen und Decke ausgestatteten Raum in seine Halle, wo er allmählich zu jener kulturgesättigten Wohnstube aufrückte, die sich in langsamem Siegeszuge ganz Deutschland, Nordfrankreich, das südliche Skandinavien und einen großen Teil des gesitteten Osteuropa eroberte. Die Urformen von Stube und Ofen gehören zu den bedeutsamsten Kulturrelikten der Ostgermanen, die erst im deutschen Volke zu schönster Blüte entfaltet wurden; durch sie ist das ostgermanisch überschichtete Gebiet der Alpenländer zu der fruchtbarsten der deutschen Hauslandschaften geworden. Sprachlich und volklich aber sind die Ostgermanenreste in den Westgermanen und Romanen des Alpenbereiches untergegangen.

V.

Auch für die kulturmorphologische Erschließung Ostdeutschlands ist die Tatsache ostgermanischer und slawischer Vorbesiedlung von großer Bedeutung. Nur muß man sich von der irrigen Meinung befreien, daß sich über die Kultur dieser Ostgermanen bei dem Mangel an geschichtlichen Überlieferungen nichts aussagen lasse. Abgesehen von den reichen Ergebnissen der Vorgeschichtsforschung, ist für

den Volkskundler die Volkskultur der Slawen die Quelle, aus der er auf ostgermanische Zustände zurückschließt. Die Slawen geben sich uns auf vielen Gebieten als Bewahrer und Entwickler ostgermanischen Kulturgutes zu erkennen; viele Einzelzüge der ostgermanischen Formenwelt werden sich uns noch durch die genaue Untersuchung der slawischen Überlieferung enthüllen. Vor allem im Bereiche des Hausbaues konnte die starke Abhängigkeit der Slawen von ostgermanischem Baugute gezeigt werden; in Hinkunft werden ähnliche Nachweise auch für das Wirtschaftsleben, die Tracht, den Volksglauben, die Volkserzählung usw. möglich sein. Aus dem Bereich der Sage sei hierzu eine kleine Probe geboten.

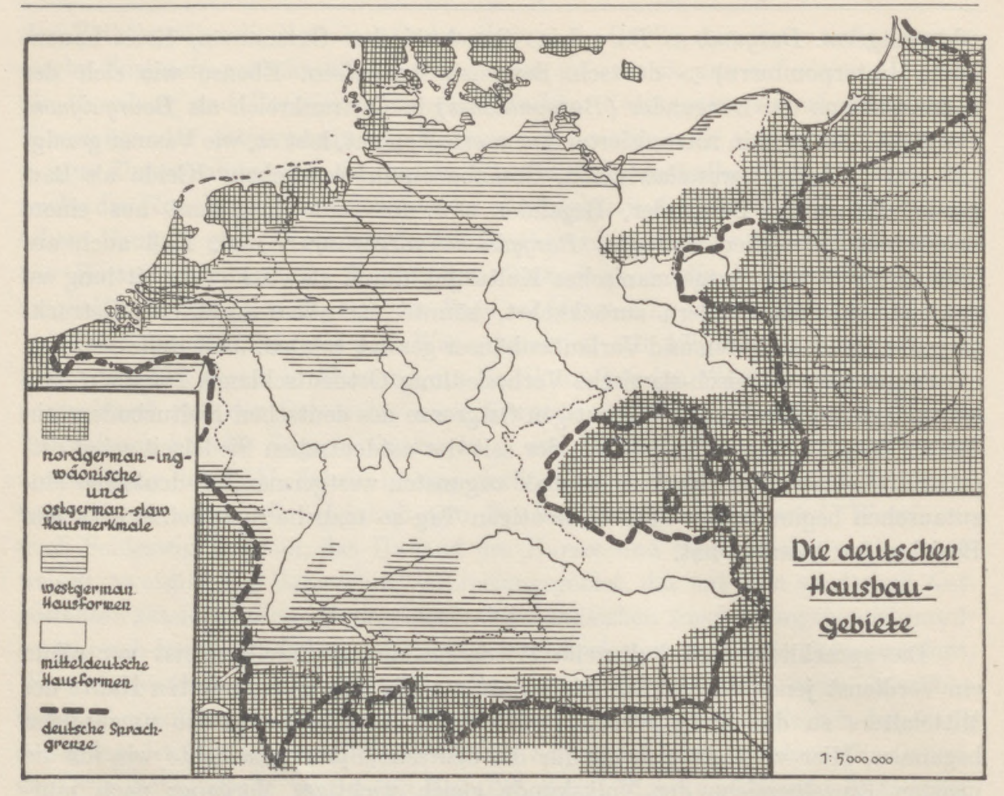
Die Sage vom Schrätel und Wasserbären ist mit 128 Belegen in Dänemark, Schweden, Norwegen, in Finnland, im Baltikum, bei den Westslawen und in Ostdeutschland von der Ostsee bis nach Kärnten vertreten; eine besonders reiche Verbreitung hat die Sage in Obersachsen und Böhmen gefunden, wo sie bereits am Ausgang des XIII. Jahrh. in eine zierliche mittelhochdeutsche Verserzählung umgegossen wurde, die Heinrich von Freiberg zugeschrieben wird. Wenn nun noch Schleswig-Holstein, das Umland des Harzes und Südtirol Sagenbelege aufweisen, so ergibt sich daraus ein Verbreitungsgebiet, das mit dem wiederholt festgestellten skandinavisch-osteuropäisch-alpenländischen Ausdehnungsbereich nordgermanisch-ingwäonischer und ostgermanisch-slawischer Merkmale übereinstimmt. Westlich des *limes Sorabicus* liegt kein Sagenbeleg, der sich nicht durch Tatsachen der Vorbesiedlung einwandfrei erklären ließe. In dieser geographischen Lagerung der Belege ist eine sehr wichtige Quelle der Sagengeschichte zu sehen. Die Grundzüge der Schrätelsage werden im Zeitalter der nordgermanisch-ostgermanischen Kulturgemeinschaft ausgebildet und über Skandinavien, Finnland und das Baltikum ausgebreitet. Gleichzeitig mit anderen nordischen Kulturmerkmalen gelangt die Sage durch ingwäonische Stammesteile ins Harzgebiet; ihr Motiv vom hilfreichen Bären taucht als Sage vom Bären Wisselau in dem ingwäonisch überschichteten Küstengebiet der Niederlande auf. Im östlichen Mitteleuropa wird die Sage von ostgermanischen Stämmen auf die Slawen übertragen und mit anderen ostgermanischen Merkmalen bis in die Westalpen und ihr nördliches Vorland verpflanzt. Auch der slawische Name des Schrätels (poln. *skrzot, skrzat, skrzatek*, slowak. *škrat*, tsch. *skřítek*, slowen. *škrat, škratec*, kroat. *škrapec*) ist vermutlich bereits auf dieser ersten Stufe ostgermanisch-altslawischer Sprach- und Kulturbeziehungen aus dem germanischen *skrat* entlehnt worden. In einem für das ostdeutsche Kulturwerden kennzeichnenden Austauschvorgang geht die ostgermanische Sage von den Slawen zu den ostdeutschen Siedlern über, bei denen sie eine vollendete künstlerische Gestaltung in der mittelhochdeutschen Verserzählung vom Schrätel und Wasserbären empfängt; dieses auf volksmäßiger Überlieferung aufgebaute Gedicht hat rückwirkend zu einer besonderen Zusammenballung der volkstümlichen Sagenbelege im östlichen Mitteldeutschland geführt.

Wie die Schrätelsage zeigt, gelangten die ostgermanischen Kulturspuren Ostdeutschlands meist nicht unmittelbar, sondern durch slawische Vermittlung an die ostdeutschen Siedler zurück. Auf sprachlichem Gebiete könnte man dafür auf den Übergang von ostgerm. **Silings* > asl. *Slęzъ* > deutsch Schlesien

oder ostgerm. *Burgund-* > *Bargędzino* (kaschubischer Gutsnamen, Kreis Lauenburg Hinterpommern) > deutsch Bergensin hinweisen. Ebenso wie sich der Stammesname der Burgunder *(Burgundiones)* in Ostfrankreich als *Bourguignon, Bourgoin, Bourgon* in romanisierter Form erhalten hat, lebt er, wie Vasmer gezeigt hat, auf ostdeutsch-westslawischem Grenzboden in slawischem Kleide als Barğenda, Barganda, Bergander, Begander usw. fort, die insgesamt aus einem slawischen Mittelglied *Bargęda, Bargąda* hervorgegangen sind. Daß auch auf sachlichem Gebiete ostgermanisches Kulturgut durch slawische Vermittlung zu den ostdeutschen Siedlern zurückkehrt, könnte vor allem durch eine Betrachtung der Speicherbauten und Vorlaubenhäuser gezeigt werden. Jedenfalls entstand durch die ostgermanisch-slawische Vorbesiedlung Ostdeutschlands zwischen dem alten *limes Sorabicus* und der heutigen Ostgrenze des deutschen Kulturbodens ein breiter Ostraum deutscher Kultur, der seit der ostdeutschen Siedelzeit seine ostgermanisch-slawischen Kulturmerkmale zugunsten westgermanisch-deutscher einzutauschen beginnt, aber bis zum heutigen Tag so manche Spur seiner östlichen Beziehungen bewahrt hat.

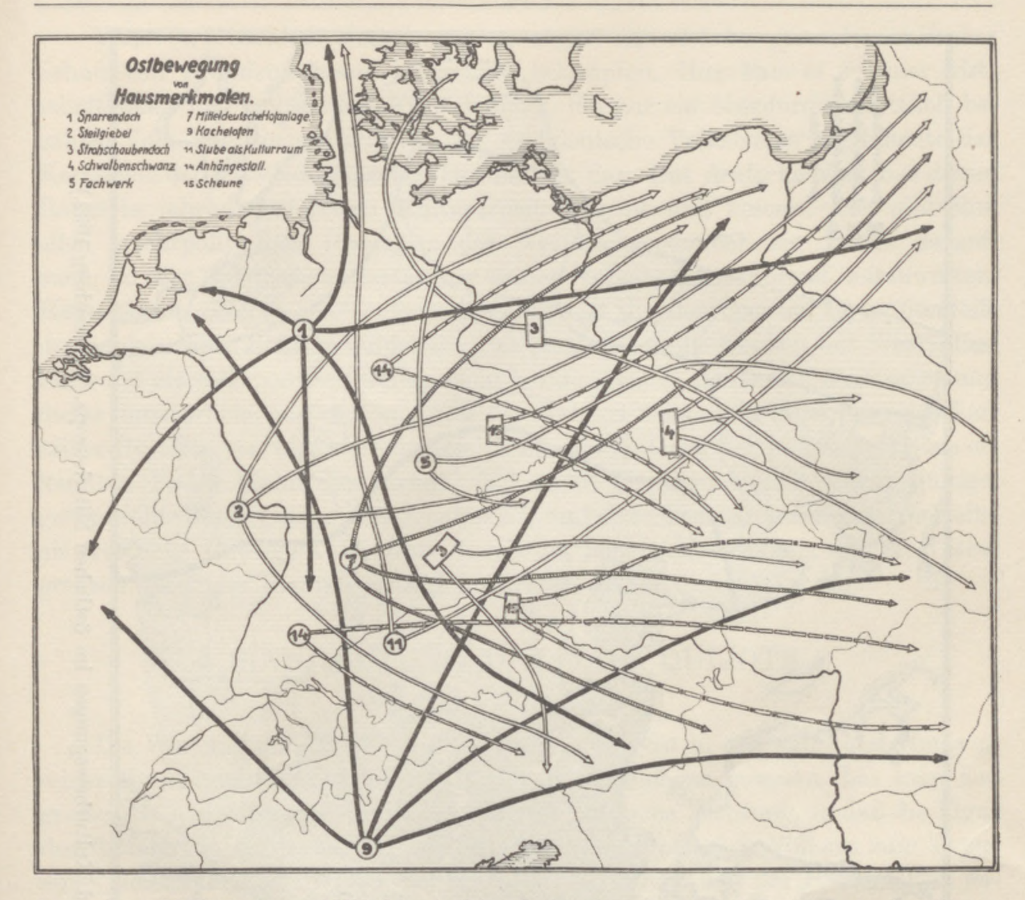
VI.

Die sprachliche und kulturelle Wiedergewinnung Ostelbiens ist vor allem ein Verdienst jener westgermanischen Stämme, die sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters zu den Trägern von Deutschlands sprachlicher Mitte umzubilden begannen. Hier vollzieht sich ein für die deutsche Sprachgeschichte wie für die meisten Einzelbereiche der Volkskunde gleich wichtiger Vorgang: nach jahrhundertelanger Sammlung kommt es am Unterlaufe des Mains und seinem rheinischen Mündungsgebiete zur Neubildung sprachlicher und volkskundlicher Formen, die in siegreichem Ostzuge das heutige Mitteldeutschland eroberten und den ursprünglichen Zusammenhang zwischen den westgermanischen Altformen Nieder- und Oberdeutschlands sprengten. Dieses bedeutsame Ereignis läßt sich besonders sinnfällig an der Ausbreitung des mitteldeutschen Gehöftes erkennen. Ehedem gehörte ganz Innerdeutschland mit Ausnahme der ingwäonisch oder ostgermanisch überschichteten Randgebiete dem westgermanischen Wohnstallhause an, das als Einbau Wohn- und Wirtschaftsgebäude unter einem Dach zusammenfaßte. Seit der zweiten Hälfte des Mittelalters beginnt sich jedoch die Gehöftanlage, welche auf den fruchtbaren Ackerböden des mittleren Rhein- und Mainlandes seit der jüngeren Steinzeit vorgebildet ist, auf Kosten der älteren Einbauten auszubreiten und gegen Osten vorzudringen. Dadurch wird der alte Zusammenhang zwischen den nieder- und oberdeutschen Einbauten gelöst und durch einen Jahrhunderte währenden Angleichungsvorgang ein geschlossenes Verbreitungsgebiet des Gehöftes geschaffen, das von einer breiten Basis im Rhein-Maingebiet ausgehend, den deutschen Volks- und Kulturboden wie ein gewaltiger west-östlicher Keil durchzieht. Zwei Bilder Dürers lehren, daß die Gegend um Nürnberg, welche heute dem mitteldeutschen Gehöftbereich angehört, noch im XVI. Jahrh. durch altartige Einbauten westgermanischer Prägung gekennzeichnet war. Die Reststücke dieser westgermanischen Einbauten haben sich uns



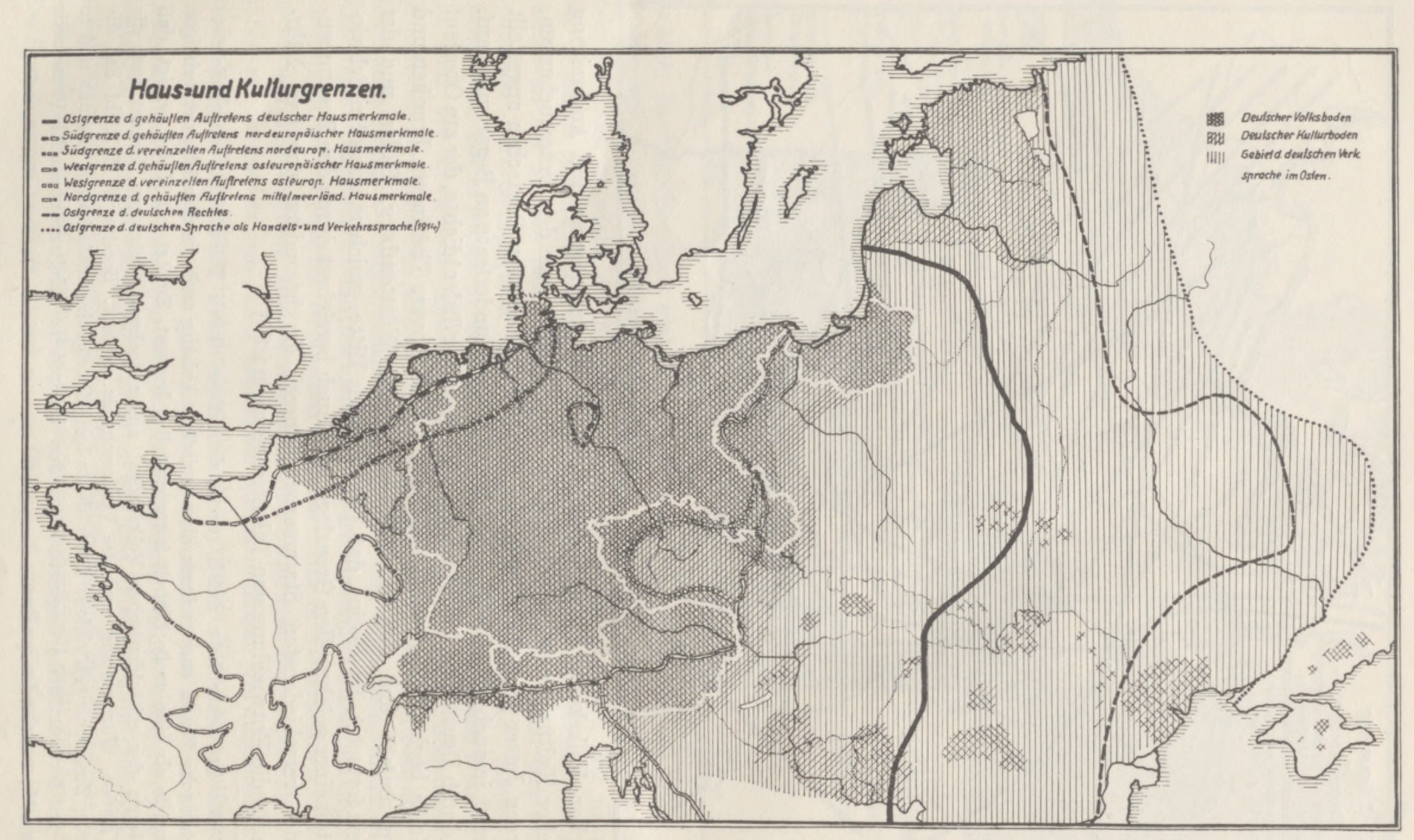
im alten Niedersachsenhaus und in den oberdeutschen Einbauten, vor allem dem alemannisch-bayrischen Mitterstallbau erhalten. Mit der Verbreitung dieser Reststücke stimmt ungefähr der Ausdehnungsbereich des Wortes *flet*, *fletz* überein, das in einem niederdeutschen und einem oberdeutschen Inselbereich den alten Herdraum des Hauses bezeichnet; diese Wortinseln werden durch den mitteldeutschen Verbreitungsgürtel der gleichbedeutenden Ausdrücke 'Haus' und 'Eren' auseinander gehalten. So gewährt uns die Karte der deutschen Hausformen ein Bild der deutschen Kulturentwicklung überhaupt. Der westgermanische Grundstock der deutschen Kultur wurde an seinem Nord-, Ost- und Südrande von den Nachwirkungen nordgermanisch-ingwäonischer und ostgermanisch-slawischer Kulturspuren umgestaltet und in seinem Innern durch das Aufkommen und siegreiche Vordringen mitteldeutscher Neuformen bereichert. Nur in Niedersachsen und dem nördlichen Alpenvorland sind westgermanische Altformen liegen geblieben und haben zu der bereits von Riehl bemerkten volkskundlichen Verwandtschaft der niederdeutschen Tiefebene und der schwäbisch-bayrischen Hochfläche geführt.

Die Durchstoßkraft der mitteldeutschen Volkskultur hat sich vor allem in Ostdeutschland bewährt. Wie aus einem gewaltigen Trichter strömten hier die deutschen Kulturelemente nach dem Osten aus und haben in allmählichen Übergangsformen ganz Ostdeutschland und den größten Teil des westslawischen Volksbodens erobert, so daß die deutsche Kulturgrenze heute oft 200—300 km östlich der Sprachgrenze verläuft. Durch diesen Ostzug ist gerade das jüngste Stück der



deutschen Volkskultur, Mitteldeutschland, in der Ausprägung und Ausbreitung deutscher Kulturformen am erfolgreichsten geworden; nach den Untersuchungen, die Franz Jesser über die Heimat von ungefähr 7000 großen Deutschen angestellt hat, weist ja auch Mitteldeutschland den höchsten Hundertsatz an Begabungen auf. Quer durch Deutschland zieht ein Gürtel besonderer Talentdichte, der am Oberlauf der Neiße beginnt, Sachsen, Magdeburg, Südhannover, Thüringen, Franken und Hessen umfaßt und sich dann südwärts nach Württemberg, Baden und der Schweiz fortsetzt. Es scheint, daß Deutschlands Mitte, gesichert vor allen Schwierigkeiten einer gefahrvollen Grenzlage, aber auch bereichert durch den Zusammenfluß der verschiedensten Stammesbegabungen, ein besonders günstiger Nährboden für die Entwicklung von Talenten gewesen ist.[1])

1) Es ist sicher kein Zufall, wenn sich dieser durch Talentdichte ausgezeichnete mitteldeutsche Raum samt seinem alemannischen Anhang auch im Bereiche der geistigen Volkskunde als eine große Einheit herauszustellen beginnt. Zuletzt hat Huber gezeigt, daß der 'Raum des mitteldeutschen Volksliedes' außer Sachsen, Thüringen, Hessen auch die Pfalz, Baden, Württemberg und die Vorderschweiz umfaßt. Bereits W. H. Riehl hat die kulturelle Zusammengehörigkeit dieser deutschen Mittelgebirgslandschaften erkannt und in ihnen das fortschrittliche Gegenstück zu den beharrlichen Kulturräumen Niedersachsens und des Alpenvorlandes gesehen.



(Nach Bruno Schier, Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Reichenberg 1932.)

Was von Mitteldeutschland im kleinen gilt, läßt sich bei gesamteuropäischer Schau von Großdeutschland im ganzen behaupten. Hier kam es zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Kräfteballung, die nur ein überdurchschnittlich begabtes Volk vollbringen konnte. Der großdeutsche Volksboden stellt heute das Kernstück der mitteleuropäischen Hochkultur dar. Das deutsche Volk hat diesen Raum in jahrhundertelanger Kulturarbeit geformt und beseelt. Dies gibt ihm allen machtpolitischen Ideologien des Westens gegenüber ein Recht darauf, auch an der politischen Gestaltung seines Volksbodens führend mitzuwirken. Heute ist das geschlossene deutsche Sprachgebiet Mitteleuropas auf 18, größtenteils deutschfeindliche Staaten aufgeteilt. Das staatspolitische Denken der Westvölker sollte auf die volkspolitisch immer mehr heranreifenden Deutschen übertragen und dieser unnatürliche Zustand durch die territorialen Zwangsbestimmungen des Versailler Systems verewigt werden. Doch schon im Zeitalter der Befreiungskriege erkannten Fichte, Jahn und Arndt, daß allein die Sprache die 'einzig gültige, gottgewollte Naturgränze' der Staaten sei, und den Grenzlanddeutschen verbleibt als tröstliche Gewißheit die große Lehre der neueren Geschichte, daß die Volksgrenzen stets die Staatengrenzen überdauert haben.

SINNDEUTUNG DES 'DON QUIJOTE'

Von Reinh. Fink

Die Wertung und Auffassung des Don Quijote ist in den Jahrhunderten von seiner Entstehung bis auf unsere Tage sehr verschieden gewesen. Las man den großen Roman zuerst nur als eine großartige komische Dichtung, so daß die Figur des Ritters von der traurigen Gestalt fast allen europäischen Völkern zum Typus eines lächerlichen Phantasten geworden ist, so wurden seit der Romantik in zunehmendem Maße ernste, ja tragische Seiten des Werkes entdeckt, bis schließlich Unamuno in Don Quijote die tragische Heldenfigur des echten Spaniers, des glühenden, selbst die tödliche Gefährdung der Lächerlichkeit überwindenden Tatmenschen erblickte.[1]) Lachte erst ganz Europa unbefangen mit den Wirten und Maultiertreibern, dem Herzogspaar, den Rittern und Damen des Romans über den seltsamen Hidalgo, so sehen seit 150 Jahren viele voll Verachtung auf die Dummköpfe und Materialisten, die das ideale Streben dieses großen Einzelnen nicht verstehen wollen und können. Don Quijote ist plötzlich zum Heros geworden, und seinem Vater Cervantes wird der Vorwurf nicht erspart, daß er zuweilen seinen eigenen großen Sohn nicht recht verstanden habe. Nun ist ein Wandel in der Bewertung von Kunstwerken im Ablauf der Zeit zwar ein durchaus normaler Vorgang der Geistesgeschichte, eine solche ins Gegenteil umschlagende Deutung einer der anerkannten großen Leistungen der Literatur aber doch höchst selten und merkwürdig, sowohl in Hinblick auf das Werk selbst wie auch auf seine Leser. Es soll

1) Über die Auffassungen des Don Quijote s. unter anderen: Bertrand, J.-J. A., Cervantes et le romantisme allemand. Paris 1914; Petriconi, H., Kritik und Interpretation des Quijote: Die neueren Sprachen, 1934, S. 329ff.; Unamuno, M. de, Vida de Don Quijote y Sancho. Madrid 1913; deutsche Übersetzung: München 1926. Ders., Das tragische Lebensgefühl. Wien 1925, S. 369ff.: Don Quijote in der zeitgenössischen europäischen Tragikomödie.

daher hier versucht werden, das Weltbild, das dem Roman zugrunde liegt, aufzuweisen und die eigenartige Problematik der Ansicht des Menschen, die zu so entgegengesetzten Auffassungen führen konnte, zu entfalten.

Daß der Roman nicht einfach ein parodistisches Pendant zu den Ritterromanen des XVI. Jahrh. ist, ergibt sich schon aus der breiten und dauernden Wirkung des Werkes. Parodien, die nichts als solche sind, leben zumindest nicht länger als das, was sie lächerlich machen, sie werden in weiten Volkskreisen nicht mehr verstanden und fristen nur noch in Literaturgeschichten und Bibliographien ein Scheindasein. Der Dichter selbst gibt zwar am Anfang und Ende seines Buches an, daß er mit ihm die Lust an jener damals so beliebten Literaturgattung abenteuerlicher Rittergeschichten bekämpfen wolle, aber schon früh haben ernsthafte Leser erkannt, daß dem Schöpfer sein literarisches Spiel unter den Händen zu einem großen lebendigen Dichtwerk aufgewachsen ist, das die ursprüngliche Absicht seines Verfassers weit überholte. Schon hier beginnt jene eigentümliche Vieldeutigkeit, die das Verständnis dieser Dichtung so schwierig macht. Uns aber macht diese Feststellung, daß wir es mit einer eigenständigen Schöpfung zu tun haben, die Bahn frei, diese aus der Hülle der Satire hervorbrechende lebendige Substanz in ihrer besonderen Art zu erfassen.

Das Buch des Cervantes unterscheidet sich in einer Hinsicht grundlegend von den Meisterwerken germanischer Dichtung. Die großen Dichter dieser Rasse, Wolfram von Eschenbach etwa und Shakespeare, lassen eine vielfältige Menschenwelt vor uns erstehen, in der jeder einzelne sein eigenes und besonders dargestelltes Leben hat. Jedes ihrer zahlreichen Geschöpfe lebt aus seinem eigenen Recht, aus eigener Art sein Leben im Gesamt der Welt, in der es zwar dem Dichter mehr oder minder wichtige, aber nur vollgültige und lebendige Gestalten mit einem eigenen höchst persönlichen Schicksal gibt. Der Dichter stellt diese Welt vor uns hin und tritt selbst nicht wesentlich in sie ein. Ganz anders schafft der spanische Dichter. In seinem Roman begegnen uns nur der Ritter und in minderem Grade sein Knappe als vollgültige lebendige Menschen, die gesamte Welt sehen wir dagegen nur, soweit und wie sie diesen beiden entgegentritt. Das Dasein und Schicksal der meisten Personen des Romans bleibt für uns völlig im Dunkel. Nur in dem kurzen Augenblick ihres Zusammentreffens mit dem Helden treten sie in das helle Licht der Anschauung, um gleich darauf wieder ins Unbekannte zu versinken.[1]) Wir kennen sie nur als Erscheinungen im Leben des Helden. Eine Ausnahme bilden die wenigen, deren Geschicke als Novellen in den Roman eingeflochten sind, über deren Bedeutung später gesprochen werden soll. Der Dichter schaltet also zwischen sich und das Ganze der Welt seinen Helden ein, der nicht so sehr, wie die Helden Shakespeares als ein wenn auch besonders bedeutsamer Teil diesem Ganzen angehört, sondern ihm vielmehr als ein Gesonderter gegenübersteht, so wie der Dichter wiederum dem Helden und in weiterem Abstande der Welt gegenübertritt. Der Gefahr, daß die Schilderungen sich damit ins Unwirkliche und nur Gedachte verflüchtigen, begegnet Cervantes durch das alte und beliebte Mittel dichterischer

1) Siehe darüber Josef Bickermann, Don Quijote und Faust. Berlin 1929, ein Buch, das bei guten Einzelbeobachtungen in seinen Ergebnissen völlig abwegig ist.

Komposition, sich auf einen Gewährsmann zu berufen, auf den Mauren Sidi Hamet Benengeli, dessen Chronik er zu übersetzen vorgibt. In gleicher Richtung wirkt von der Mitte des zweiten Teiles ab ein aus dem Leben des Dichters in den Roman hineingetragenes Element, der Zorn des Cervantes über einen unberufenen Fortsetzer des Don Quijote, Fernando de Avellaneda. Der Held setzt sich nun dauernd kritisch mit der Darstellung seiner Taten durch die beiden Schriftsteller auseinander und gewinnt damit gerade in seiner immer mehr zur Illusion werdenden Umwelt eine neue kräftige Wirklichkeit. So entsteht eine Dichtung so vielfältiger Beziehungen zwischen geschilderter Welt, dem Helden, dem Dichter, dem Dichtwerk und dem Leser, wie wir ihnen erst in der Romantik wieder begegnen, deren führende Geister denn auch gerade dieser Roman besonders stark beschäftigt hat.

Wenn wir es nun unternehmen, die Persönlichkeit und Gedankenwelt des Titelhelden darzustellen, so lehnen wir es aus den oben angegebenen Gründen ab, ihn nur als ein Mittel zur Parodierung einer Literaturgattung anzusehen. Er erweckt unsere Teilnahme ja nur, weil er ein ganzer lebendiger Mensch ist. Deshalb können wir auch die im Buche öfter geäußerte Meinung, daß wir es mit einem Irren oder Halbirren zu tun haben, nicht wörtlich nehmen, lesen wir doch nicht als Ärzte eine Krankengeschichte[1]), sondern als Menschen eine Dichtung. Was dieses 'Irresein' für den Ritter und die Welt bedeutet, wird später klar werden. Wir sehen ferner davon ab, zu ermitteln, was der Dichter etwa an typischem Spaniertum in seinem Werke mit darstellen wollte, unser Anliegen geht allein den lebendigen Menschen in der Menschenwelt an, als der der Ritter von der traurigen Gestalt unter uns noch heute lebt und von uns erkannt werden will.

Zu Beginn des Romans berichtet uns Cervantes kurz über Aussehen und Lebenslage des fünfzigjährigen Landedelmannes, über seine Vorliebe für Rittergeschichten, deren Lektüre ihm schließlich den Kopf verdreht, und nennt dann in aller Deutlichkeit den Entschluß Don Quijotes, aus dem das ganze Werk erwächst: 'Es schien ihm nämlich angemessen und nötig, sowohl zur Verherrlichung seines eigenen Namens, wie auch zum Nutz und Frommen des Gemeinwesens, daß er selbst ein fahrender Ritter werde und mit Wehr und Roß die ganze Welt durchziehe, um Abenteuer aufzusuchen und all das zu bestehen, was, wie er gelesen hatte, fahrende Ritter zu üben pflegten: allem Unrecht zu steuern und sich in Fährnisse und Schwierigkeiten zu stürzen, durch deren Überwindung er sich ewigen Ruhm und Glanz zu erwerben hoffte. Schon sah der arme Mann als Preis für die Tapferkeit seines Armes zum wenigsten die Kaiserkrone von Trapezunt auf seinem Haupte; und in solchen angenehmen Träumen, berauscht von dem wunderbaren Glück, dessen Gunst er im Voraus genoß, eilte er, so sehr er konnte, seine Sehnsucht zu verwirklichen' (I, S. 28/29).[2]) Das Wesen des Rittertums, das hier nur knapp angedeutet wird, führt später der Held Don Lorenzo gegenüber genauer aus. Nachdem er von den Kenntnissen des Reitens, Fechtens, der Medizin, Astronomie u. a. gesprochen, fährt er fort, der Ritter müsse 'am Glauben an Gott

1) Zu dieser medizinisch-psychologischen Interpretation vgl. Genil-Perrin et Mad. Lebreuil, Don Quichotte paranoiaque, in: Mercure de France. 262, S. 45ff., und die dort angegebene Literatur. 2) Zitate nach der Übersetzung: Leipzig, Inselverlag 1924, zwei Bände.

und seiner Dame festhalten; er muß keusch sein in seinen Gedanken, züchtig in seinen Worten, freigebig mit seinen Werken, tapfer in seinen Taten, geduldig in allen Mühseligkeiten, mitleidig mit den Bedrängten, und endlich ein strenger Verfechter der Wahrheit, sollte ihm ihre Verteidigung auch das Leben kosten' (II, 185). Vergleichen wir diese Auffassung des Rittertums mit der des mittelalterlichen Ritters, wie sie am tiefsten und eindrucksvollsten in Wolframs Parzival dargestellt ist, insbesondere etwa mit den Lehren, die Gurnemanz dem jungen Parzival erteilt, so fällt trotz aller Übereinstimmung in den Einzelheiten die durchaus verschiedene Grundhaltung auf. Das echte Rittertum ist der großartige Versuch einer Weltordnung, in die der Einzelne als Glied eingefügt ist. Von der 'erbärmde', der echten Hingabe an den Anderen, aus wird Leben und Verhalten des Ritters ausgerichtet. Diese ist das Grunderfordernis, weil nur durch sie der böse Urgrund dieser Welt bekämpft, das Chaos so weit zur Ordnung gestaltet werden kann, wie es hier auf Erden möglich ist. Gegen diese ewige Gefährdung führt der Ritter seinen ewigen Kampf. Mâze, minne, milte sind alles Mittel, dieses Ziel einer Ordnung der Menschen zu erreichen, die Welt zu bestehen, um den Himmel zu gewinnen. Die Ehre der Gesamtheit und des Einzelnen ist das äußere Zeichen, das diese Seinsordnung ausdrückt, die Aventiure die Handlungsart, mit der der Ritter jeweils an seinem besonderen Ort den Kampf gegen das Böse, das die Menschenwelt bedroht, aufnimmt, Zauberer und Zauberei die Erscheinungsform des Bösen, das die menschliche Ordnung immer wieder anzugreifen sucht. Der Ritter ist wie der Mönch ein von Gott berufener Streiter, jeder auf seinem Gebiet, um dem Menschen den Weg durch die Not des Lebens frei zu schlagen, damit er im Irrgang des Daseins den Blick wieder auf das Ziel, das Jenseits in Gott, zu richten und darauf zuzuschreiten vermag.

Die angeführten Betätigungen des echten Ritters werden nun von Don Quijote einem ganz anderen Ziele zugeordnet. Im Mittelpunkt seines ganzen Denkens steht nicht mehr die Welt und die Erhaltung ihrer Ordnung gegen den Aufstand des Chaos, sondern das eigene Ich. Nicht 'die Verherrlichung seines eigenen Namens *und* der Nutz und Frommen des Gemeinwesens', wie er zuerst angibt, sondern einzig und allein er selbst und sein Ruhm ist das Ziel seines Handelns und Lebens, Nutz und Frommen des Gemeinwesens nur das Mittel zur Erreichung seines Zieles.[1]) Unter diesem einzigen Gesichtspunkt nimmt er alle seine Begegnungen auf und unterweist auch Sancho Pansa in diesem Sinne: 'Wisse, Freund Sancho, das Leben der fahrenden Ritter ist zwar tausend Zufällen und Fährlichkeiten ausgesetzt, aber sie sind darum dem Glück, Kaiser und Könige zu werden, in jedem Augenblicke nicht mehr noch minder nah' (I, 161). Das Abenteuer mit der Hammelherde beginnt der Ritter mit den Worten: 'O Sancho, dies ist der Tag, da du sehen wirst, welch ein Glück mir mein Schicksal beschieden hat. Dies ist der Tag, sage ich, an dem sich die Kraft meines Armes so gewaltig zeigen wird wie nur je, und ich will Taten tun, die aufgezeichnet werden sollen im Buche des Ruhms für alle kommenden Jahrhunderte' (I, 191). In dem Gespräch

1) Vgl. dazu M. Hume, The national Significance of Don Quijote: Fortnightly Review, 1907, 82, S. 652ff.

zwischen Ritter und Knappen über Ritter und Heilige werden beide Stände unter dem Gesichtspunkt des Ruhmes gewertet, und endgültig deutlich wird das Sinnen und Trachten Don Quijotes durch seinen Ratschlag an den jungen Dichter Don Lorenzo: 'Ich weiß nicht, ob ich Euer Gnaden schon gesagt habe, und in jedem Falle wiederhole ich es jetzt noch einmal, daß, wenn Ihr Euch den Weg zum unersteiglichen Gipfel des Ruhmestempels abkürzen und die Mühe erleichtern wollt, Ihr nur den etwas schmalen Pfad der Poesie liegen zu lassen und den allerschmalsten der fahrenden Ritterschaft einzuschlagen braucht, der Euch auf einen Schlag zur Kaiserwürde führen kann' (II, 192). So kämpft und leidet der fahrende Ritter, 'einzig um sich dadurch einen glänzenden und unvergänglichen Ruhm zu erwerben.' Von dem in ritterlicher Standessitte und Standesehre in eine Gemeinschaft hinein gebundenen mittelalterlichen Ritter ist damit nicht viel mehr als der Name und das Aussehen geblieben. Die Mosaiksteine der einzelnen ritterlichen Sittenregeln, des nur im festen Gefüge der mittelalterlichen Weltordnung sinnvollen Brauchtums, sind zu einem ganz anderen Bilde zusammengesetzt worden. In der alten verrosteten Rüstung steckt der übersteigerte Typus des sich selbst und seiner Vollendung zugewandten Renaissance-Menschen, wie ihn Pico de Mirandula begeistert verkündet, wenn er Gott zu Adam sprechen läßt: 'Denn du selbst sollst, nach deinem Willen und zu deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein und dich aus dem Stoffe, der dir zusagt, formen.' Don Quijotes Rittertum ist Streben nach völliger Ungebundenheit und Freiheit, die Welt nach seinem Willen zu formen, ist der Anspruch, selbstherrlich und aus eigenem Recht, ohne Rücksicht auf die menschlichen Ordnungen zu handeln. Mit Hohn und Verachtung lehnt er den Haftbefehl der heiligen Bruderschaft, der königlichen Polizei, die ihn zur Verantwortung ziehen will, ab: 'Wer war der Einfältige, der nicht weiß, daß fahrende Ritter keinerlei Gerichtsbarkeit unterworfen sind, daß ihr Schwert ihr Recht, ihr Wille ihr Gesetz, ihr Wohlgefallen ihre Richtschnur ist? Ich frage noch einmal und noch einmal, wer war der Gimpel, der nicht wußte, daß keine Ahnentafel in der Welt so viele Vorrechte, Gerechtsame und Freiheiten gewähren kann, wie ein Ritter an dem Tage empfängt, da er zum Ritter geschlagen wird und sich dem beschwerlichen Orden der Ritterschaft widmet?' (I, 633). Den Versuch, diesen neuen eigengesetzlichen Menschen, der sich in das Miteinander der gesamten Menschenwelt nicht einfügen will, wenigstens irgendwie in die christliche Heilsordnung einzugliedern — ein Problem, daß die Denker jener Zeit in mancherlei Weise zu lösen suchten —, macht auch unser Ritter in der folgenden Belehrung an Sancho, die die widerstrebenden Elemente allerdings nur höchst äußerlich verknüpft: 'Alle diese Heldentaten und noch tausend andere waren und werden immer das Werk des Nachruhms sein, den die Sterblichen zum Dank und gleichsam als einen Teil der Unsterblichkeit verlangen, die ihre erhabenen Taten verdienen, wir katholischen Christen und fahrenden Ritter müssen jedoch vor allem nach der Glorie der künftigen Jahrhunderte streben, die da ewig ist in den ätherischen Regionen des Himmels, nicht aber nach dem eigenen Ruhm des gegenwärtigen, vergänglichen Lebens. Denn so lange der auch dauern mag, so muß er doch mit der Welt untergehen, deren Ende schon bestimmt ist. Deswegen, o Sancho, dürfen

auch unsere Handlungen nie die Grenze überschreiten, die uns die christliche Religion, zu der wir uns bekennen, vorschreibt. In den Riesen müssen wir den Übermut vernichten, durch Edelmut und Seelengröße den Neid besiegen, durch Gelassenheit und Ruhe der Seele den Zorn; Schlafsucht und Schlemmerei müssen wir überwinden, indem wir wenig Speise essen und wachen Auges viel wachen; Unenthaltsamkeit und Wollust durch Treue gegen die Beherrscherinnen unserer Herzen, die wir selbst gewählt haben; und die Faulheit endlich durch Fahrten in allen vier Weltteilen und durch das Aufsuchen von Gelegenheiten, die uns nicht nur zu guten Christen, sondern auch zu berühmten Rittern machen. Siehe, Sancho, das ist der Weg zum wahren Ruhme, der allein das höchste Lob verdient' (II, 83/84).

Im Verfolgen unserer Erforschung der Persönlichkeit Don Quijotes sind nunmehr die zwei erwähnten Punkte genauer darzustellen, einmal die in der Ruhmbegier sichtbar werdende Ich-Gerichtetheit des Ritters und zum anderen der idealistische Weg zur Erreichung seines Zieles, die ritterliche Form. Der konsequente Egotismus des Ritters von der traurigen Gestalt bestimmt aufs stärkste seine Einstellung zur Welt, die ja immer und unabänderlich vorhanden ist, und die auch der nur auf sich hingeordnete Mensch braucht, um sich, im Ruhm, bestätigt zu finden. Da er diese Welt aber immer nur als Funktion seines Selbst braucht, sieht er sie nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern so, wie er sie für seine Selbstvollendung sich wünschen muß. Er muß sich daher vorerst vereinzeln, sich aus der ihn umgebenden Welt — deren wirkliche Art, wie sie Cervantes sieht, wir später erörtern wollen — loslösen und sie dann so zu bestimmen und anzusprechen suchen, daß sie den richtigen und erwünschten Hintergrund für seine Selbstverwirklichung abgibt. So zerreißt der Ritter die durch die Nachbarn, Pfarrer, Barbier und Sanson Carrasco, Nichte und Haushälterin dargestellten, schon an sich schwachen Bindungen an Heimat und Familie und zieht in die unbekannte und für ihn noch ungestaltete Ferne, um aus ihr sein Echo schallen zu hören. Gleich auf dieser ersten Ausfahrt erfährt er aber durch den Wirt, der ihm den Ritterschlag erteilt, daß diese Welt einige zwar sehr irdische, aber doch unabstreitbare Eigenrechte hat, und deshalb gewinnt er Sancho Pansa zum Knappen, dessen Aufgabe es dann neben anderem ist, diese unumgänglichen Forderungen der wirklichen Welt zu befriedigen. Nun beginnt jene endlose Reihe seltsamer Abenteuer, die alle Forderungen des Ritters an die Welt sind, seinem Ich zu entsprechen. Die Welt weigert sich aber ganz entschieden, nur Kulisse, nur Funktion des Einzelnen sein zu sollen, und der Ritter hat alle Mühe, geschlagen und zerzaust seine Forderung immer von neuem geltend zu machen. Die Welt erscheint ihm, wie er sie braucht, aber sobald er diese Scheinwelt für sich gebrauchen will, leistet die wirkliche Welt lebhaften und für den Ritter recht schmerzhaften Widerstand. Das die Denker dieser Zeit so stark erregende Problem von Schein und Wirklichkeit wird so dichterisch als Auseinandersetzung des lebendigen Menschen mit der Welt gestaltet.[1]) Der Ritter, der nur auf sich blickt, vermag die wirkliche Welt

1) Über die Beziehungen des Cervantes zur Renaissancephilosophie unterrichtet das sehr gediegene und gründliche Werk von Amerigo Castro, El pensamiento de Cervantes. Madrid 1925. Castro weist enge und vielfältige Beziehungen des Dichters zur italienischen

nicht zu sehen und will es auch gar nicht. Da er aber den dauernden Widerstand der Welt und den Zwiespalt zwischen Schein und Wirklichkeit spürt, versucht er, den klaffenden Abgrund durch allerhand dialektische Spitzfindigkeiten zu überbrücken, ohne dabei seine Zweifel an sich und seiner Welt ganz betäuben zu können. In der Höhle des Montesinos zwickt und kneift er sich wie einst Cardanus in seinen Arm, um sich von der Wahrheit 'seiner' Welt zu überzeugen, und merkt nicht, daß er damit doch wieder nur sich selbst findet. Völlig beruhigt und von sich und seiner Welt überzeugt ist er erst, als am Hofe des Herzogs die wirkliche Welt sich zum Spaß seinem Wunsche fügt und seinen Forderungen entspricht. Jetzt 'zum ersten Male in seinem Leben überzeugte er sich völlig davon, daß er ein echter und kein eingebildeter Ritter sei; denn er sah sich auf dieselbe Art behandelt, wie er es von fahrenden Rittern in früheren Zeiten gelesen hatte' (II, 322). Bis dahin half es nur, den Widerstand der Welt als Zauberei zu verschreien: 'Du bist nun schon so lange bei mir und hast noch nicht gemerkt, daß alles Tun der fahrenden Ritter ungereimt und töricht erscheint und wie eine verkehrte Welt aussieht, nicht weil es wirklich so ist, sondern weil uns unaufhörlich eine Rotte Zauberer umgibt, die alles, was mit uns in Berührung kommt, nach ihrem Belieben verwandeln und vertauschen können, gut oder schlimm machen, je nachdem sie uns wohlwollen oder nicht' (I, 300). Auch hier wird also ein Stück der ritterlichen Dichtung, der Zauberer, der böswillig die Ordnung der Menschen zerstört, in einem ganz anderen Sinne verwendet, nämlich als Erklärung dafür, daß die Welt sich dem Wunsche des vereinzelten Egotisten nicht fügen will. Dieses Grundproblem des Romans, daß der nur sich selbst zugewandte Mensch die Welt nicht erfahren noch sie gestalten kann, läßt sich nicht weiter entwickeln, außer zu der Einsicht in die Unmöglichkeit des Unternehmens Don Quijotes, womit der Roman eben zu Ende wäre. Der Dichter hat also nur die Möglichkeit, das Thema so lange zu variieren als es seine Erfindungskraft zuläßt. Daß dies nicht immer leicht war, zeigen die verschiedenen Wiederholungen und Ähnlichkeiten der Abenteuer, die sich übrigens, der oben erwähnten Problemlage entsprechend, ohne Schwierigkeiten umstellen lassen, genau wie in einem musikalischen Thema con variazioni die einzelnen Abwandlungen ohne wesentlichen Schaden für das Ganze untereinander vertauscht werden können. Um die zu frühe Einsicht des Ritters zu verhindern, läßt der Dichter weiterhin seinen Helden öfters davor zurückschrecken, seine Lage um die Welt gründlich zu erforschen, das gehört dann 'zu den Dingen, deren Untersuchung man nicht aufs Äußerste treiben darf' (II, 344).

Das eigenartige Menschentum Don Quijotes ist am klarsten zu erkennen aus seiner vollkommenen Fremdheit zur eigentlichsten und wirklichsten Form des Miteinanderseins der Menschen, zur Politik. Da er die Welt nicht erkennt, vermag er sie auch in keiner Weise zu beherrschen. Nicht einmal der ihm so gefügige Hof des Herzogs wagt es, ihm auch nur eine Scheinherrschaft anzuvertrauen. Sancho muß an seine Stelle treten, während sein Herr nur in seinen Ermahnungen und

Philosophie nach, beschränkt sich aber leider auf die Darstellung der abstrakten philosophischen Probleme, ohne auf die besondere Art Rücksicht zu nehmen, wie sie im lebendigen Menschen des Dichtwerks Gestalt gewinnen.

Ratschlägen die zwar sehr kluge, aber eben rein theoretische Begleitmusik spielen darf. Seine wirkliche Einstellung zum Wesen der Herrschaft beleuchtet blitzartig ein Wort, das er einmal zu seiner Haushälterin sagt: 'Das weiß ich, wenn ich König wäre, so würde ich mir nicht die Mühe nehmen, auf eine solche Unzahl von albernen Bittschriften, wie man sie täglich an ihn richtet, zu antworten; denn es ist eine der mühseligsten Arbeiten, die einem König zugemutet werden, jedermann sein Ohr zu leihen und Bescheid geben zu müssen' (II, 60). Erinnert das nicht in etwas an den Fürsten des Macchiavelli, der eine willenlose Masse nach seinem Wunsche gestalten möchte, während der große mittelalterliche Herrscher, Parzival und noch der Weltkaiser Dantes, nur aus tiefstem Wissen um den anderen die Welt in Ordnung zu halten vermag? Sein Kaisertum von Trapezunt muß so ein Wunschtraum bleiben, unwirklicher noch als die Scheinstatthalterschaft des wackeren Sancho, denn echte Herrschaft erwächst nur aus der echten durch Kraft und Erkenntnis gewonnenen Bezwingung der Welt.

Das nur sein Ich als Ziel enthaltende Verlangen des Einzelnen an die gesamte Welt, nicht Welt, sondern Umrahmung des Einzelnen zu sein, ruft die Lächerlichkeit der Abenteuer hervor. Die Welt setzt sich nicht etwa ernstlich gegen den Angriff zur Wehr, sie schüttelt sich nur lachend und, plumps, fliegt der Ritter von den Windmühlenflügeln ins Gras, die Schaf- und Rinderherden trampeln über ihn hin, die Maultiertreiber zerbläuen ihn und der königliche Löwe kehrt ihm in vollkommener Nichtachtung sein Hinterteil zu. Nicht etwa nur Dummköpfe und Materialisten, wie Unamuno meint, alle Welt, die Wirte und die Dirnen, die Räuber und Hirten, das Herzogspaar mitsamt dem ganzen Hofstaat, alle lachen sie, und wir mit ihnen. Trotz allem Mitleid, das uns zuweilen mit dem alten Prügelknaben überkommt, müssen wir lachen, lauthals und aus vollem Herzen mitlachen, wenn der Ritter uns, die Welt, mit zornigem Eifer anschreit: 'Die ganze Welt hört auf mein Kommando.'

Gefährlich wird dieses, wenn es die Welt als Ganzes anspricht, nur lächerliche Verhalten, wenn es den einzelnen lebendigen Menschen oder Teil der Welt in seiner Wirklichkeit angreift und in seinem Sinne zu bewegen sucht. So hat der Dichter seine liebe Not, den Helden nach der Befreiung der Galeerensklaven vor der höchst wirklichen und hart zupackenden Macht der heiligen Hermandad zu erretten. Der Hirtenknabe aber, den Don Quijote zu Beginn seiner Abenteuer vor den Prügeln seines Brotherrn bewahren will, wird gerade wegen dieses Eingreifens so furchtbar geschlagen, daß er bei einem zweiten Zusammentreffen den ungebetenen Helfer verflucht: 'Ich bitte Euch um Gottes Willen, Herr fahrender Ritter, wenn Ihr mich irgendwo wieder einmal antrefft, so helft mir nicht, wenn man mich auch in Stücke reißt, sondern laßt mich nur in meinem Unglücke, ohne mir beizuspringen; denn es kann niemals so arg werden, wie das, was Ihr daraus macht, wenn Ihr mir helfen wollt' (I, 416). Don Quijote ergreift Scham und Mißmut über die unerwarteten Folgen seiner Tat, so daß er sich nicht leicht in seine Ich-bezogene Haltung zurückfindet. Dieses Abenteuer und seine ebenso ungewollten wie bedauerlichen Ergebnisse berühren sich eng mit den Erlebnissen des jungen Parzival, der auch auf Grund eines ihm übermittelten Weltbildes in bester

Absicht in die Wirklichkeit eingreift und mit allem guten Willen nur maßloses Unglück über seine Mitmenschen bringt, bis er in schweren Leiden und Kämpfen, das ihn hart an den Abgrund völliger Verzweiflung führt, den Anderen und durch ihn erst sich selbst erkennt, eine Einsicht, wie sie unserem Ritter ähnlich erst am Ende seines Lebensweges aufgeht. Daß trotz der verwandten Problemstellung das Buch des Cervantes nicht zum tragischen, sondern zum vorwiegend komischen Dichtwerk wird, liegt einerseits in dem egotistischen Ansprechen des Welt*ganzen* durch den außerhalb stehenden Einzelnen begründet, in der lächerlichen Proportion der beiden Gegner, andererseits aber in einer Ansicht von der Welt, die von der Wolframs im Grunde verschieden ist und uns später noch zu beschäftigen hat.

'Don Quijotes Erlebnisse müssen entweder mit Bewunderung oder mit Lachen gefeiert werden' (II, 453), so will der Dichter selbst sein Werk aufgefaßt und erlebt wissen. Wäre Don Quijote nur der lächerliche Einzelne in seinem verkehrten Verhältnis zur Welt, wie wir ihn eben schilderten, so wäre er nur einer jener ewig selben und doch ewig neuen Spaßmacher auf dem Jahrmarkt oder im Zirkus, der vom Pferde fällt oder über den vollen Wassereimer stolpert, über den wir wirklich jedesmal von neuem lachen, um ihn ebenso schnell zu vergessen, wenn wir die Tür der Schaubude hinter uns geschlossen haben. Doch wir bewundern und lieben ihn wahrhaftig, wie ihn sein Schöpfer bewundert und liebt, weil uns Menschen immer das Große und Edle in jeder Gestalt zur Bewunderung zwingt. Die sittliche Größe des unentwegten Kämpfers, die immer neu erkämpft und bewahrt werden muß, nötigt uns über alles Lachen hinaus zu unbedingter Hochachtung. Wenn auch sein letztes Ziel allein sein Ruhm ist, so wird um diesen Ruhm doch mit den Mitteln des Rittertums, einer ethischen Haltung gekämpft. Zeitlebens müht sich der Manchaner, diesen Typus edler Weltart zu verwirklichen, in unzähligen und endlosen Vorträgen unterrichtet er seinen Schildknappen und alle, die ihm zuhören wollen, über Sein und Art des Ritters, der alle Mühsal des Leibes, Hunger und Durst, Hitze und Kälte, Wunden und Schläge ertragen lernen muß, um sich zu bewähren. Die Macht einer sittlichen Ordnung, wenn der Einzelne sich ihr, gleichviel in welcher Absicht, nur im Ernst unterwirft, bewährt sich auch an ihm, so daß er sagen kann: 'Ich meinesteils kann Euch versichern, daß ich erst, seit ich ein fahrender Ritter bin, gefällig, freigebig, höflich, großmütig, wohlgesittet, kühn, sanftmütig, geduldig und gelassen in Trübsal, im Gefängnis und unter Verzauberungen wurde' (I, 686). Die Liebesbeziehung Don Quijotes zu Dulcinea zeigt das, worauf es uns hier ankommt, besonders deutlich. Das Rittertum sieht in der von ihm geforderten Art des Liebesverhältnisses einen Ansporn und Halt für die ethische Persönlichkeit, in der Gefährdung der Welt standzuhalten. Das Einhalten dieser Lebensnorm übt seine Wirkung auf den Einzelnen, prägt den sittlichen Menschen, auch wenn die wirkliche Beziehung zu einer bestimmten lebendigen Frau gar nicht besteht. Das spricht der Ritter, der die Wirkung der ritterlichen Lebensform auf seine innere Entwicklung erkannt hat, in diesem Falle ganz klar aus: 'Gott weiß, ob es eine Dulcinea in der Welt gibt oder nicht, ob sie ein Traumgespinst ist oder wirklich; und dies gehört zu den Dingen, deren Untersuchung man nicht aufs Äußerste treiben darf. Ich habe meine

Dame weder erzeugt noch geboren; ich sehe sie aber und stelle sie mir vor als eine Dame, wie sie alle Eigenschaften in sich vereinigt, die sie in allen Teilen der Welt berühmt machen können' (II, 344). 'Wozu ich Dulcinea brauche, dafür taugt sie so gut wie die größte Prinzessin der Welt' (I, 309). Dulcinea ist nur der Ansatz- und Anknüpfungspunkt für die ethische Haltung des Ritters.

Wer wie Unamuno diese Entwicklung der eigenen sittlichen Persönlichkeit, die in dieser Vereinzelung allerdings auch nur ein bestimmtes Stück weit vorgetrieben werden kann, der des ganzen Menschen gleichsetzt, die Gesamtaufgabe des Menschen, sein allseitiges und dabei natürlich auch sittliches Dasein im Miteinander der Menschen aber beiseite läßt, darf dann freilich auch nicht mehr lachen, sondern muß den Manchaner nur und immerfort bewundern, dabei aber den Schluß als willkürliches, falsches oder unwesentliches Ende des Romanes ausschalten. Was wir den Egotismus des Ritters nannten, bezeichnet Unamuno allerdings als einen Kampf für den Geist, der als solcher ewig bewundernswert sei — wir bewundern nur die Kraft seines sittlichen Willens und Strebens, und insofern auch sein geistiges Kämpfen, wissen aber wieder sehr genau, daß der sich selbst genügende Geist sich lächerlich macht, wenn er die Welt bezwingen will, denn nur der Glaube, d. h. die gläubige und erkennende Hingebung an den Anderen vermag Berge zu versetzen.

Die glücklichste und engste Verbindung der beiden Elemente, die unser Lachen und zugleich unsere Bewunderung erregen, scheint uns in dem Abenteuer mit den Walkmühlen vorzuliegen. Das unbekannte Getöse, das den beiden Abenteurern in der dunklen Nacht zu Ohren dringt, wird von Don Quijote sogleich in seine Wunschwelt eingeordnet, er weiß, was 'seines Amtes' ist und erwartet hoch zu Roß sein Abenteuer, während Sancho, halb tot vor Angst an seinen Herrn geklammert der Schwäche der Kreatur einen übelriechenden Tribut zollt. Als am Morgen der unheimliche Lärm sich so harmlos aufklärt, will Sancho, der vor dem Unbekannten ebenso sehr gezittert hatte, wie sein Herr ihm furchtlos ins Auge sah, in unser Gelächter über die groteske Szene mit einstimmen. Da weist ihn Don Quijote mit den bewunderungswürdigen Worten zurück: 'Komm doch her, Bruder Lustig! Wären diese Walkstämpfel ein wirklich gefährliches Abenteuer gewesen, meinst du, ich hätte nicht den Mut gezeigt, es zu unternehmen und zu bestehen? Bin ich denn als Ritter verpflichtet, jeden Schall zu unterscheiden und zu erkennen und von ferne zu wissen, welcher von Walkmühlen herrührt oder nicht; zumal ich vielleicht in meinem Leben keine gesehen habe und du als der Bauernflegel, der du bist, mitten unter ihnen geboren und auferzogen, sie besser kennen mußt? Aber verwandle mir einmal diese sechs Walkstämpfel in sechs Riesen und bringe sie mir her, einen nach dem anderen oder alle zusammen, und wenn ich sie nicht sämtlich zu Boden werfe, daß sie die Beine in die Höhe recken, dann lache über mich, soviel du willst' (I, 228).

Das an sich schon verwickelte Ineinander von Egotismus des Geistes und von sittlichem Willen ist noch schwieriger zu entfalten in den Lagen, in denen Don Quijote dem Abenteuer auszuweichen versucht. Hier ist es immer schwer zu entscheiden, ob ein Nachlassen des kämpferischen Willens vorliegt oder die starre Ich-

Gerichtetheit, die es vermeiden will, 'die Dinge bis aufs Äußerste zu erforschen'. Da versteckt sich der Ritter oft hinter die Vorschriften seines ritterlichen Ehrenkodex', die es ihm ersparen helfen, als einfacher, schlichter Mensch seinen Mitmenschen aus der Not zu helfen, Taten auszuführen, die seinem ritterlichen Weltruhm allerdings nicht sonderlich zugute kommen können. Als er im Käfig gefangen heimgefahren wird, erklärt er dem treuen Sancho seine Lage in einer Art, die die gefährliche Verknüpfung seines geistigen Egotismus mit seinem ethischen Verhalten aufzeigt: 'Ich weiß und glaube, daß ich verzaubert bin, und dies ist mir zur Überzeugung und Beruhigung meines Gewissens genug. Denn ich würde mir selbst die bittersten Vorwürfe machen, wenn ich wüßte, daß ich unverzaubert so schändlich feig und faul in diesem Käfig daliege und so vielen Notleidenden, Bedrängten und Hilfsbedürftigen meine Hilfe und meinen Beistand entziehen sollte, den sie jede Stunde und diesen Augenblick sicherlich aufs dringendste nötig haben' (I, 673). Im zweiten Teil flieht er, oder 'zieht sich vielmehr zurück', als Sancho Pansa von den Bauern des Eseldorfes verprügelt wird, und hält seinem Knappen hinterher einen gelehrten Vortrag über den Unterschied zwischen Tapferkeit und Tollkühnheit, bis Sancho mit der Offenheit, die der Schmerz hervorruft, antwortet: 'Wahrhaftig, gnädiger Herr, man sieht wohl, daß fremdes Leid Euch nicht zu Herzen geht, und mit jedem Tage sehe ich mehr ein, wie wenig ich mir von Eurer Gnaden Kameradschaft zu versprechen habe' (II, 299). Die Grenze des großen, aber vereinzelten Menschen ist damit deutlich gesehen, der das 'Oheim, waz wirret dir' des gereiften Parzival niemals wird sprechen können. Die Gefahr, daß unser Lachen und unsere Bewunderung in Verachtung für den Hidalgo umschlägt, wenn wir ihn auch noch schwach werden sehen, weiß der Dichter aber klug zu vermeiden. Er läßt seinen Helden zwar schwach werden, damit wir ihn als lebendigen Menschen und nicht als ein moralisches Exempel erkennen, aber so selten, daß unsere Achtung vor ihm stets gewahrt bleibt.

Wie groß die Wirkung des sittlichen Willens zum tapferen Ausharren auf die bewundernde Welt ist, zeigt die Entwicklung des einzigen Menschen, der in diesem Buch überhaupt so etwas wie eine Entwicklung durchmacht, der Lebensgang Sancho Pansas, des körperlichen und geistigen Gegenbildes seines Herrn und Meisters. Steht Don Quijote ganz außerhalb der Erfahrungswelt, so daß er deren Ausdrucksformen, das Sprichwort, nach seinen eigenen Worten nicht anzuwenden vermag, so schüttet der Knappe, dessen Dasein ganz in sie eingeschlossen ist, in jeder Rede einen ungeordneten Haufen jener kristallisierten Erfahrungen vor uns hin, ob sie passen oder nicht, wenn sie nur da sind als bunte Fülle der Welt. Er lebt nur in dieser Welt irdischsten Daseins, Essen, Trinken und Schlafen sind seine einzigen Gedanken außer der Sorge, den Seinen etwas zukommen zu lassen. Gefahren flieht er spornstreichs, wie er nur kann, denn er liebt sein Leben und will es durch Essen in die Länge ziehen, wie der Schuster das Leder mit den Zähnen dehnt, so weit er kann. Feige und ängstlich, doch die überstandenen Schmerzen rasch abschüttelnd und vergessend, hat er sich von Don Quijote mieten lassen, um als sein Knappe durch die Welt zu ziehen. Der bunte Müßiggang des Reisens und die Aussicht auf Reichtum, Gut und Glück haben ihn aus seiner kleinen Welt

herausgelockt, nun flunkert und drückt er sich in der Hoffnung auf unerwarteten Gewinn hinter seinem Herren her durch die große Welt, heult, wenn er verdroschen wird, und lacht bald wieder mit uns zusammen über sich selbst und seine Späße. 'Ein bißchen boshaft bin ich freilich wohl und habe auch ein wenig Anlage zur Schelmerei; doch all das verbirgt sich unter dem großen Mantel meiner stets natürlichen und niemals erkünstelten Einfalt. Wenn ich auch kein anderes Verdienst hätte als meinen aufrichtigen und festen Glauben an Gott und an alles, was die Heilige römisch-katholische Kirche vorschreibt, und meine Todfeindschaft gegen die Juden — denn die habe ich —, so sollten die Geschichtsschreiber doch Erbarmen mit mir haben und mich in ihren Schriften glimpflich behandeln' (II, 81). Dieses von Sancho selbst entworfene Bild ergänzt sein Herr, als er den Schlafenden anredet. 'O du vor allen, die auf dieser Erde wandeln, Hochbeglückter! Ohne Neid zu fühlen, noch beneidet zu werden, schläfst du hier ruhigen Geistes, so wenig von Zauberern verfolgt, wie erschreckt durch Zaubereien . . . dich zwingt nicht die Flamme der Eifersucht zu beständigem Wachen, dich stört im Schlaf nicht die Sorge . . . Dich quält weder der Ehrgeiz, noch ficht dich der eitle Prunk der Welt an, weil die Grenzen deiner Wünsche sich nicht über die Sorge für deinen Esel hinaus erstrecken' (II, 204). Damit ist der einfältige Mensch dargestellt, der sich in die Welt selbstverständlich einfügt, weil er ihre Gefährdung gar nicht denkend ermessen kann, obwohl er ein sicheres Gefühl für sie hat und die Grenzen untrüglich spürt, die ihm gesetzt sind. In allem Verlangen nach den Schätzen der Welt, nach Statthalterschaft und Reichtum bewahrt er sich selbst als den nackten Sancho, der nackt sterben wird, wie er geboren ward, wie er es unzählige Male ausspricht: 'Denn das Schwarze am Nagel meiner Seele ist mir lieber als mein ganzer Leib, und ich bin so gut Sancho, wenn ich Brot und Zwiebeln esse, als wenn ich mich als Statthalter mit Kapaunen und Rebhühnern mäste . . . Glaubt Ihr, daß mich, wenn ich Statthalter werde, der Teufel holen wird, so will ich lieber als Sancho in den Himmel, denn als Statthalter in die Hölle fahren.' Und Don Quijote bezeichnet ihn richtig mit seiner Antwort: 'Du hast einen guten Charakter, ohne den kein Wissen etwas wert ist' (II, 448).

An diesem einfältigen und mit allen Schwächen unseres Geschlechtes angetanen Gesellen vollzieht sich nun jenes beglückende Wunder wahrhafter Menschwerdung. Er übersieht nicht oder ahnt doch nur dunkel das falsche Ziel, dem sein Herr unentwegt zustrebt, doch der große Mensch nimmt ihn völlig gefangen, er vergißt sich selbst und all seine kleine und kleinliche Welt, seine Habgier und seinen Bauch, er läßt sich prügeln und prellen, er leidet Hunger und Durst, und vergeht vor Angst — und hängt doch seinem Herren an, der ihm seine Treue so wenig vergilt. Der Herzogin bekennt er: 'Wer sich an einen guten Baum lehnt, dem wird guter Schatten gewährt. Ich habe mich an einen guten Herrn gelehnt und durchziehe seit vielen Monden diese Welt in seiner Gesellschaft, und ich werde noch sein zweites Ich werden, so Gott will' (II, 335). Er glaubt an die Ziele seines Herrn weiter, als dieser längst seinen Irrtum eingesehen hat, und steht fassungslos weinend am Sterbebette dessen, dem er sich anheimgegeben hat. — Wenn wir wie die Gelehrten und Gebildeten des Romans in den Reden des Don Quijote die Gescheit-

heit, das vielfältige Wissen und Denken und die Weite der Lebenserfahrung auch seines Schöpfers Cervantes bewundern, hier bewundern wir nicht nur, wir werden ergriffen von der Tiefe des Wissens um die Welt, die den großen, wahrhaft genialen Dichter zeigt. Durch alle Verkehrtheit, die den Spott der Welt auf sich zieht, wird hier der wahre Sinn des großen Menschen in der Welt sichtbar, der nicht in seinen Taten liegt, die ja alle zu nichts führen, sondern ganz einfach in seinem Da-Sein, das den Anderen, ohne daß er dies mit seinem Verstande erfaßt, in seinen Bann zieht. Er erweckt im Anderen die liebende Hingabe, die ihn in Not und Leid für den Herren ausharren und Treue halten läßt, so daß der Tropf, der unbeachtliche Irgendwer zum wahrhaft lebendigen Menschen wird. Sancho bestaunt wohl die Gelehrsamkeit seines Ritters, wie er alles anstaunt, was über seinen Verstand hinausgeht, aber das und alle Versprechungen des Manchaners würden ihn keine Stunde länger bei ihm aushalten lassen, als es ihm gut geht, wenn er den 'Herrn' nicht spürte, den großen Menschen, von dessen innerem Leuchten ein Strahl ihn trifft und ihm den lebendigen Atem einbläst.

Diese einzige tiefe Einwirkung auf die Welt, die sonst den vorüberziehenden Ritter verlacht oder auch bei ihrem flüchtigen Zusammenstoß mit ihm sich leise über den seltsamen Menschen, dessen Größe sie nur dunkel ahnt, verwundert, läßt die Frage aufstehen, wie die Welt denn in den Augen des Dichters eigentlich aussieht, jene seltsame Welt, die vor dem Angriff des Ritters immer in Illusionen zerflattert, aber doch irgendwie anders Wirklichkeit ist. Daß sie eine Welt Gottes, auf Gott hingerichtet und in ihm beschlossen ist, glaubt der Ritter wie auch der Dichter. Eine aufklärerische Freigeisterei, die man aus einzelnen Äußerungen herauszulesen glaubte[1]), läßt sich keinesfalls feststellen, wenn wir solche Einzeläußerungen nicht verallgemeinern, sondern erst einmal untersuchen, wie die Welt als Ganzes geordnet ist. Da zeigt sich nämlich in dem Werk des Cervantes eine großartige und tiefgehende Auseinandersetzung der Weltbetrachtung, in der Mittelalter und Renaissance sich gegenüberstehen. Castro übersieht in seiner Darstellung der Gedankenwelt des Cervantes die Tatsache, daß gerade bei den großen Denkern, in deren Köpfen ein neues Weltbild am schärfsten sich herausarbeitet, auch die vergangene Denkart weit stärker nachwirkt als bei Menschen, die nur in geringere Tiefen schürfen. Das mittelalterliche Weltbild tritt uns in Don Quijotes Denken in einem durch das Menschenbild der Renaissance schon stark zersetzten Zustand entgegen. Die schöpferischen Denker des Mittelalters, Wolfram und Dante, deren Denken in den grundsätzlichsten Fragen durchaus verwandt ist, sehen den Menschen in dauerndem Kampf um eine menschliche Ordnung, die die völlige Zerstörung der Welt durch das Böse abwenden soll. Ein Weltherrscher ist deshalb nötig, der nicht etwa das Reich Gottes auf Erden schaffen soll, denn diese steht für immer im Zeichen von Sünde und Tod, der vielmehr nur der Garant und Wiederhersteller einer Ordnung der Menschen in Staaten, Ständen und Sitten ist, die der einzelnen Seele den Weg zu Gott aus dem Chaos der Sünde und der Nacht des Todes ermöglicht. Das allein kann die 'Gerechtigkeit' sein, die das Wirken des Danteschen Monarchen ausmacht, das ist der Sinn des Grales und

1) So Fl. Rang in: Preußische Jahrbücher 120, 1905.

seines Königs, der dort helfend eingreift, wo das Böse die Menschheit zu überwältigen droht. Als der Sinn für diese Gesamtordnung verloren ging, und ein neues Weltbild an ihre Stelle trat, wurde aus der großen kämpferischen Persönlichkeit, die das Mittelalter wie alle Zeiten kennt, aus dem Ritter, der an seinem Ort innerhalb des Ganzen seine Berufung des Kampfes für die Gerechtigkeit erfüllt, der geniale Mensch, das in sich gesonderte Genie, das sich in seinem Ruhm vollenden will und dabei glaubt, es sei 'Gottes Diener auf Erden und der Arm, durch den er seine Gerechtigkeit vollstreckt' (I, 134). Die Riesen und Zauberer, die dieses Genie braucht, um seine eingebildete Gottähnlichkeit zu erweisen, gibt es aber gar nicht, denn — und dies ist der Angelpunkt des neuen Weltbildes der Renaissance — diese irdische Welt ist trotz Sünde und Tod doch eine Welt Gottes, der sich in ihr offenbart und wirkt.[1]) Um sie in ihrem Wesen zu erkennen, bedarf es daher nicht des besonderen Lichtes des christlichen Glaubens, durch die natürliche Offenbarung (II, 560) vielmehr, die auf der Tatsache der Zugehörigkeit der Welt zu ihrem Schöpfer und Gestalter beruht, wird ihr ewiger Wandel und der Gang der Menschen durch sie hindurch zu Gott erkannt. 'Wollte man glauben, daß die Dinge in diesem Leben beständig in einem unveränderten Zustand bleiben, so wäre das ein großer Irrtum. Im Gegenteil scheint es, als gehe alles darin rundum oder im Kreislauf. Auf den Frühling folgt der Sommer, auf den Sommer der Hochsommer, auf den Hochsommer der Herbst, auf den Herbst der Winter und auf den Winter wieder der Frühling, und so dreht sich die Zeit immerwährend um ihr eigenes Rad. Nur des Menschen Leben eilt noch flüchtiger als die Zeit seinem Ende zu, ohne Hoffnung auf Erneuerung, außer in jenem anderen Leben, dessen Dauer keine Grenzen hat' (II, 560). Die Ordnung und den Wandel dieser Welt, die durch den Helden nicht gesehen wird und also auch nicht in ihrer Fülle im Verhältnis des Ritters zur Welt dargestellt werden kann, zur Anschauung zu bringen, dienen die eingestreuten und oft mit der eigentlichen Handlung nur wenig verbundenen Novellen. Sie sind keineswegs nur ein modischer Zierat, durch den der Roman erweitert und bunter gestaltet werden soll, in ihrem Kranze durchschreiten wir vielmehr den bunten Reichtum der wirklichen Welt, die reicher und merkwürdiger, vielgestaltiger in Leid und Freude, in Ruhe und Abenteuer ist, als sie sich die Einbildung auch des genialsten Don Quijote ausmalen könnte. Irrtum und Verwirrung, seltsame Wege des Schicksals, glückliche Begegnungen und leidvolle Verkettungen der Menschen untereinander lernen wir ebenso kennen wie die dieser Schöpfung Gottes innewohnende Fähigkeit, sich aus sich selbst wieder zu ordnen. Die tragischen Begegnungen der Geschlechter in Liebe und Haß, der Völker in Kriegsnot und Gefangenschaft sind wahrhaft und wirklich schmerzlich, aber alle Verwirrung löst sich mit der Zeit, über allen Schmerz des Einzelnen hin stellt sich das Gleichgewicht des Ganzen wieder her, wenn jeder sich an dem ihm bestimmten Ort in die Gesamtheit einfügt. Trotz aller einzelnen Leiden und

---

1) Siehe dazu Heinr. Schaller, Die Renaissance. München 1935, S. 11ff. Daß diese dem Mittelalter und auch dem germanischen Protestantismus gegenüber so viel lichtere und freundlichere Weltansicht unter dem Eindruck der gegenreformatorischen Kirchenlehre, vor allem des Tridentinums, steht, hat Castro gründlich nachgewiesen.

Schmerzen, die den einzelnen Menschen zugefügt werden, und die im Augenblicke bitter und hart sind, setzt sich nicht etwa das moralisch Gute im einzelnen Falle immer durch, aber die Welt als Ganzes kommt mit der Zeit wieder in Ordnung und geht weiter. 'Jeder ist an seinem Platze, wenn er bei dem Gewerbe bleibt, für das er geboren ist' (II, 566). So spricht Sancho den einfachsten Ordnungsgrundsatz dieser Welt aus, der ein festes Gefüge schafft, um die Gesamtheit im Großen zu gliedern. In dem durch die einzelnen Stände bis zur königlichen Spitze hinauf festgebauten Staat, wie ihn uns das Abenteuer mit den Galeerensklaven deutlich sehen läßt, ist dem Einzelnen ein fester Ort angewiesen, an dem er sich in seine Umwelt einfügen kann und soll. Damit ist aber keineswegs die dauernde Gefährdung jedes einzelnen Menschendaseins aufgehoben, sondern nur dafür gesorgt, daß das Ganze nicht der völligen Auflösung anheimfällt. Jeder Einzelne nämlich erlebt auch an seinem Orte die dauernde schmerzliche Beschränkung durch die Grenzen, die seiner Entfaltung im Miteinander seiner Umwelt gesetzt sind. Der Wirt wird von den Zechprellern, die er festhalten will, verprügelt und findet keinen, der ihm hilft. 'Wir müssen ihn jedoch vor der Hand verlassen, und es wird sich wohl jemand finden, der ihm beisteht; wo nicht, so muß er die Hand auf den Mund legen und sich gedulden, weil er mehr unternommen hat, als er ausfechten kann' (I, 618). Wo einer nur mehr unternimmt, als er ausfechten kann, wird der Nachbar oder einfaches Stillehalten mit der Zeit aus der Not heraushelfen, d. h. der Mensch wird für eine Weile seinen Platz im Miteinander der Anderen finden und sich einrichten zwischen den Nachbarn, er wird lernen, daß er zum wirklichen Menschen nicht in freier Entfaltung, sondern nur in dauernder Bezogenheit zu den Anderen, die ja in gleicher Lage sind, werden kann. In dieser fortwährenden fruchtbaren Spannung zwischen dem Willen zur eigenen Entfaltung und dem Hineingeflochtensein in ein Netz unlöslicher Beziehungen zu den unzähligen anderen verläuft das irdische Leben jedes Einzelnen bis zum Tode.

In dem bunten Teppich menschlicher Schicksale, den der Dichter vor unseren Blicken aus Glück und Leid, Krieg und Frieden, Trennung und Heimkehr, Armut und Reichtum webt, fallen bedeutsam drei dunklere Stellen auf, die Erzählungen vom Schäfer Crisostomo, von der unbesonnenen Neugier und von Claudia Jeronima. Mord und Selbstmord, nicht wieder gutzumachendes Leid lernen wir hier kennen. Und die Ursache des Schrecklichen ist nicht irgendein grausames Schicksal, nicht sinnloses Eingreifen fremder Mächte, denen der Mensch hilflos gegenübersteht, sondern der Mensch selbst, der verblendete Mensch, der in seiner leidenschaftlichen Ich-Besessenheit sich selbst und Andere vernichtet. Was in dem Erlebnis Don Quijotes mit dem Hirtenknaben als gefahrvolle Möglichkeit angedeutet wurde, wird hier breit ausgeführt. Tragische Lagen entstehen, wenn der Mensch sich selbst absolut setzt und den Anderen nicht mehr sieht und achtet. — Daß gerade die engste Beziehung von Mensch zu Mensch, die Liebe, Gefahren über Gefahren birgt, enthüllt der Dichter in vielen Geschichten, in denen sich die Spannung aber löst, weil hier die Liebe zutiefst Hingabe an den geliebten Menschen ist, in der der eine sich an den anderen verliert und sich im anderen findet. In jenen drei Geschichten aber wird die Liebe zur ich-besessenen Leidenschaft, die den geliebten Anderen

zum gehorsamen und willenlosen Objekt des eigenen Selbst machen will und ihn dadurch zerstört. Da tötet Claudia Jeronima in wilder, nur sich selbst kennender und verzehrender Leidenschaft den Geliebten. Anselmo spielt in unbesonnener Neugier, 'um sich selbst das Maß seiner Wünsche zu erfüllen' (I, 431), mit der Seele seines Weibes und seines Freundes und vernichtet sie beide und sich mit bei diesem frevelhaften Versuche. Der Schäfer Crisostomo sucht die schöne Marzella zur Liebe zu zwingen und gibt sich den Tod, als er an seinem Unterfangen verzweifeln muß. Marzella aber weist den Vorwurf, daß sie an seinem Tode Schuld sei, weil sie seine Werbung ausschlug, in eindringlicher Rede zurück: 'Wenn er nun trotz dieser Aufklärung Hoffnungen hegte, wo nichts mehr zu hoffen war, und sich vermaß wider den Wind segeln zu wollen — wer darf sich wundern, daß er endlich auf dem Meere seines Wahnsinns Schiffbruch litt? . . . Wenn Unglück und ungezügelte Leidenschaft Crsiostomo ums Leben brachten, wie sollten daran meine Sittsamkeit und meine Zurückhaltung schuld sein?' (I, 152—153).

Im Gegensatz zu diesen drei tragischen Verwicklungen, die aus ich-verblendeter Leidenschaft Menschenleben und Menschenseelen vernichten, wirkt das Verhalten Don Quijotes infolge seiner eigentümlichen Beziehungslosigkeit zur wirklichen Welt zwar nur lächerlich, doch ist kein Zweifel, daß trotzdem sein Unternehmen, die Wirklichkeit als eine ihm Gehorsam schuldende Scheinwelt anzusprechen, 'error', sündhafter Irrtum ist, der erkannt und gebüßt werden muß. Eine Lösung, die Aufklärung Don Quijotes über diesen seinen 'error', wird von seiner Umgebung mehrfach angeregt und vergeblich durchzuführen versucht — der Baccalaureus Sanson Carrasco glaubt das Ziel endlich erreicht zu haben, als er den Ritter im Turnier besiegt und ihm sein Wort abnimmt, ein Jahr zu Hause zu bleiben. In dieser Zeit, hofft er, wird Don Quijote sein Rittertreiben vergessen oder irgendwie sonst zur Einsicht kommen. Die Lösung wird durch dieses Unternehmen auch angebahnt, sie vollzieht sich aber in einem ganz anderen und tieferen Sinn, als der Baccalaureus, der nur die scheinbare Verrücktheit des Hidalgo heilen will, erwartet. Der Kampf der beiden zeigt uns vorerst den edlen, idealistischen Ritter noch einmal in bewundernswürdiger Größe. Der besiegt am Boden Liegende bekennt sich, den Tod vor Augen, zu seinem Ethos und ruft: 'Dulcinea del Toboso ist das schönste Weib auf der Welt, und ich bin der unglücklichste Ritter auf Erden. Mein Unvermögen, diese Wahrheit zu behaupten, kann ihr keineswegs Eintrag tun. Stoß zu, Ritter, stoß zu mit deiner Lanze, nimm mir auch das Leben, da du mir die Ehre geraubt hast' (II, 692). Besiegt zieht Don Quijote heim, doch gerade dem Besiegten wächst die wahre Frucht seines Strebens zu, er findet sich selbst, denn er hat zwar den Ruhm in der Welt nicht errungen, aber im beharrlichen Kämpfen um ein großes Ziel sich bewährt und zum reifen Menschen gebildet, der in Glück und Unglück sich unverändert bewahrt. Darum entschließt er sich: 'Jetzt, da ich zum abgeworfenen Schildknappen geworden bin, will ich mich als rechtlicher Mann bewähren durch Erfüllung des Versprechens, das ich gegeben habe' (II, 704), und der Dichter bestätigt diese Erkenntnis durch den Mund Sanchos, der heimkehrend die Heimat begrüßt: 'Öffne die Arme und nimm auch deinen Sohn Don Quijote wieder auf, der zwar von fremder Hand besiegt,

doch als Sieger über sich selbst heimkommt; und das ist, wie er mir gesagt hat, der größte Sieg, den man erringen kann' (II, 759). Dieses Hinfinden zu sich selbst bedeutet aber keineswegs schon eine völlige Klärung. Sein im Ruhm gipfelndes Verhalten zur Welt ist in seiner Niederlage durch einen Eingriff von außen zerstört worden, aber nichts neues an dessen Stelle getreten. Er bemüht sich daher, den leeren Platz ganz im alten Sinne wieder auszufüllen, er versucht eine neue Scheinwelt zu schaffen, in der er wiederum gebieten zu können hofft — als Hirt und Schäfer verkleidet möchte er mit seinen Freunden und Nachbarn durch die Auen ziehen und mit Gesang und Liebesklage die Schäferdichtung in ein Scheinleben umsetzen. Damit ist Sanson Carrascos freundschaftliche Absicht gescheitert. Die wirkliche Einsicht in seine Stellung in der Welt kann dem Ritter keiner seiner Mitmenschen aufzwingen, die er ja immer wieder in seiner Scheinwelt ansiedelt, das vermag nur die einzige harte Wirklichkeit, der keiner ausweichen kann, die man nicht deuteln noch drehen kann, sondern endlich und unerbittlich auf sich nehmen muß, der Tod.[1]) Der alternde Ritter erkrankt und, als er auf dem Sterbebette liegt und sein Ende nahen fühlt, geht endlich die große Wandlung vor sich. Aus der Erkenntnis seines Sterbenmüssens erhellt sich ihm sein ganzes vergangenes Leben. Vor der Tatsache, daß auch ihm, dem großen Menschen, der die ganze Welt bezwingen wollte, ein unwiderrufliches Ende gesetzt ist, zerfällt sein Dasein in Nichtigkeit, ins Wesenlose, und steht, von rückwärts, vom Tode aus, übersehen und durchleuchtet, als Ganzes im Schein einer großartigen und unbedingteren Lächerlichkeit, als seine einzelnen Abschnitte einst uns lachhaft gewesen waren. Er, der sich für den Arm von Gottes Gerechtigkeit hielt, stirbt, und seine Spur verweht im Sande. Doch er hört nicht einfach auf zu leben, wie der einfache Mensch eben einmal auch stirbt und vom Schauplatz dieser Welt verschwindet, sondern er erkennt seinen Tod und im Sterben sich selbst. Er hat den archimedischen Punkt gefunden, von dem aus er nun in die Wirklichkeit der Welt, die vor dem Tode offen liegt, hin'einsieht'. So findet er endlich seinen Platz im Miteinander der Menschen und fügt sich sterbend in sie ein. Er wird wieder, was er einst ohne Wissen um dessen tiefe Bedeutung war, der 'Gute', und sucht mit den Worten seines Testamentes seine Stelle in der echten Wirklichkeit einzunehmen. So kann er zu seiner Umgebung, die allerdings nur den Vorgang, nicht aber seinen inneren Sinn erfaßt, sagen: 'Wünscht mir Glück, liebe Herren und Freunde, denn ich bin nicht mehr Don Quijote de la Mancha, sondern Alonzo Quijano, den man seines schlechten und rechten Wandels wegen den Guten zu nennen pflegte . . . jetzt erkenne ich meine Torheit und die Gefahr, in die mich das Lesen dieser Bücher gestürzt hat, die ich nun aufrichtig verabscheue, da ich durch Gottes

1) Der Tod Don Quijotes ist bisher sehr verschieden, aber nie befriedigend gedeutet worden. In Unamunos Auslegung des Romans findet er überhaupt keinen sinnvollen Platz, Bickermann faßt Bekenntnis und Tod rein negativ als Sündenbeichte, wie ähnlich Rang aO. und viele andere. An Plattheit unübertroffen ist Thomas Manns Bemerkung, Don Quijotes Tod sei 'Sicherstellung der Figur vor weiterer unbefugter literarischer Ausschlachtung'. (Leiden und Größe der Meister. Berlin, 1935, S. 264). Erst von unserer Stellung aus wird es möglich, den Schluß des Buches nicht als willkürlichen Abschluß oder als verneinende Auflösung, sondern als wirkliche Sinnerfüllung des Ganzen zu sehen.

Barmherzigkeit wieder zum rechten Gebrauch meines Verstandes gekommen bin . . . Die Possen, die mich bisher beschäftigt haben, haben mir nur zu viel wirklichen Schaden gebracht; möchte mein Tod mit des Himmels Beistand sie zu meinem Nutzen kehren' (II, 770). Der einfache Sancho Pansa aber, von dem der sterbende Don Quijote sagt: 'ich würde ihm jetzt, da ich bei Verstande bin, ein Königreich schenken, wenn ich es zu vergeben hätte, weil die Einfalt seines Sinnes und die Treue seines Betragens eine solche Belohnung verdienen' (II 772), — dieser schlichte Mensch unter anderen Menschen spricht unter Schluchzen zu seinem Herrn: 'Sterbt doch nicht, mein lieber, gnädiger Herr, sondern folgt meinem Rat und lebt noch viele Jahre lang; denn die größte Torheit, die ein Mensch in seinem Leben begehen kann, ist die, wenn er sich geduldig hinlegt und um nichts und wieder nichts stirbt, ohne daß ihn jemand umbringt oder daß ihm sonst etwas anderes als bloße Schwermut das Herz bricht' (II, 773). Sancho lebt und steht mit natürlicher Sicherheit an dem Ort, an den ihn die göttliche Vorsehung gestellt hat. Aber er kann diesen Tod nicht verstehen, ebensowenig wie er seinen eigenen verstehen wird, er wird einst sterben, wie die Sanchos vor und nach ihm, ohne den Sinn seines Daseins und seines Endes zu ermessen.

Mit dieser Erkenntnis wird nun erst der Sinn der Don Quijote-Figur und damit der ganzen Dichtung für uns deutlich. Das Leben des Ritters in seiner Lächerlichkeit und Wirkungslosigkeit könnte die Meinung hervorrufen, der große Mensch jeder Art sei ein störendes oder zum mindest zweckloses Element im Ganzen der Welt. Don Quijote hat gelebt, ohne die Welt geprägt und damit den Ruhm erworben zu haben, den er erstrebte, alle seine Taten sind in lächerlichem und vergeblichem Sich-Abmühen stecken geblieben, aber das Vorhandensein dieses großen Menschen im Miteinandersein der Welt durchleuchtet plötzlich ihr Gefüge. Don Quijote erkennt, und wenn auch erst im Tode, seinen Platz in ihrer inneren Ordnung und macht uns, den Anderen, durch sein Dasein die Artung der Welt und den Sinn des Menschseins in Not und Glück, in Gefährdung und Befriedung, im notwendigen Selbst-Sein des Einzelnen und ebenso notwendiger Begegnung mit den Anderen und Einordnung in das Geflecht des Miteinanderseins sichtbar. Die tiefe Einsicht in den Zusammenhang der Welt, die der große Mensch Cervantes gewonnen hat, kann uns dieser, da sie kein logischer oder moralischer Lehrsatz, sondern ein erlebendes Hineinsehen und Wissen um die lebendige Existenz ist, nur so vermitteln, daß er uns in der Dichtung den großen lebendigen Menschen im Gesamt der Welt noch einmal schafft, oder wie es der Dichter selbst in schwermütiger, barocker Verhüllung in der Einleitung ausdrückt: 'In der ganzen Welt zeugt jedes Wesen seinesgleichen; was konnte folglich meinem unfruchtbaren, verwahrlosten Kopfe Besseres entspringen, als die Geschichte eines trockenen, verschrumpften, verstiegenen Querkopfes voll seltsamer Einfälle, davon sich nie jemand etwas träumen ließ.' So wird in der engen und schmutzigen Zelle des Schuldgefängnisses der 'Ingenioso Hidalgo' gezeugt, der sein eigenes Leben in farbigen Nebeln verträumt und uns das unsere erhellt, der den Ruhm nicht findet, den er sucht, und den viel größeren erlangt, den er nie erstrebt hat, der die Welt im Leben verliert und in jenem Tode gewinnt, der seine Augen verdunkelt und die unseren sehend macht.

NATIONALE SYMBOLE IN DER FRANZÖSISCHEN LITERATUR[1])

Von Eduard von Jan

Man spricht von einem Symbol, wenn eine Idee bildhafte Gestalt gewonnen hat. Auf diese Weise erhalten sinnlich wahrnehmbare Dinge eine tiefere Bedeutung als ihnen ihrem Wesen nach eigen ist, sie werden ihrem Inhalt und ihrer Form nach höher bewertet als es ihnen von Natur aus zukommt, sie erhalten eine Wirksamkeit, die über Zeit und Umwelt hinausragt, sie werden ewig wie die Ideen, die sie darstellen. Das Symbol will eine lebendige und unmittelbare Verbindung schaffen zwischen dem Beschauenden und der Idee, die es verkörpert.[2]) Es vermag aber auch unter den Beschauenden selbst die Empfindung einer starken den Augenblick überdauernden Gemeinschaft hervorzurufen. Dadurch eben unterscheidet sich das Symbol von der Allegorie, denn diese setzt stets einen ganz bestimmten, meist einem Bildungserlebnis entstammten Gedankengang voraus und wirkt deshalb nur auf die Beschauer zwingend, denen dieser Gedankengang eigen ist. Überaus mannigfaltig ist die Art der Symbole: Zeichen und Zahlen, Bilder und Bauwerke, Tiere und Pflanzen können als solche dienen, aber auch der einzelne Mensch wird zum Träger eines Symbols, wenn er durch bestimmte Eigenschaften und durch sein Handeln[3]) eine Idee in besonders vollkommener Weise zum Ausdruck bringt.

---

1) Nach einem Vortrag, der auf dem 24. Neuphilologentag in Dresden am 15. Oktober 1935 gehalten wurde. — Veröffentlichungen über das gleiche Thema liegen bis heute noch nicht vor. Von den Arbeiten, die das Hervortreten des Vaterlandsgefühls in der französischen Literatur behandeln, seien genannt: Ch. Lenient, La poésie patriotique en France au Moyen Age. Paris, Hachette, 1891. — Ders., La Poésie patriotique en France dans les Temps modernes. Paris, Hachette 1894. 2 vol. — A. Aulard, Le Patriotisme français de la Renaissance à la Révolution. Paris, Chiron 1921. — M. Richardson, Patriotism in the Chanson de Geste. Diss. Johns Hopkins University. Baltimore 1930. — W. Thomas, L'Histoire et la Légende Nationale dans les Mystères. Diss. Johns Hopkins University. Baltimore 1930. — C. I. H. Hayes, France, a Nation of Patriots. New York, Columbia Univ.-Press 1930. Außerdem findet sich ein summarischer Überblick über die Entwicklung des vaterländischen Schrifttums in Frankreich bei Olga Longi, La Terre et les Morts dans l'Œuvre de Chateaubriand. Johns Hopkins University. Baltimore 1934.

2) Die Etymologie weist auf diese Vorstellung des 'Verbindens' ganz unmittelbar hin: *συμβάλλω* geht auf *σύμβολον* = zusammenbringen, vereinigen, zusammenschließen zurück und bedeutet ursprünglich 'Erkennungs- oder Beglaubigungszeichen zwischen Gastfreunden zur späteren Wiedererkennung (tessera hospitalis), das abgebrochene Stück einer Sache, z. B. eines Ringes, Würfels, Täfelchens u. a., das mit seinem Bruchende zu dem anderen Stück genau paßte, so daß man beide zusammenfügen konnte [Plat. sympos. 191 D]' (s. Menge-Güthling, Griechisches Wörterbuch. Berlin. S. 648). 'Dieser uralte, das ganze Altertum hindurch geübte Brauch, der in dem handgreiflichen Zusammenfügen zweier Hälften zu einem ehemaligen Ganzen bestand, darf als die sinnfällige erste Stufe für den Begriff *τὸ σύμβολον* angesehen werden' (s. Max Schlesinger, Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Berlin 1912. S. 14).

3) Auf die symbolische Bedeutung der menschlichen *Geste* kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei verwiesen auf: Arthur Franz, Seelische und körperliche Bewegung in Dantes Divina Commedia. Madrid, Homenaje a Bonilla y San Martin 1927.

Die Wissenschaft hat es als eine lohnende Aufgabe betrachtet, an der Hand der Geschichte des Symbols eine fortschreitende Entwicklung im staatlichen, geistigen und künstlerischen Leben der einzelnen Völker aufzuzeigen.[1]) Es ist dies um so eher möglich, als das Symbol — auch wiederum im Gegensatz zu der Allegorie — seinem Wesen nach eine gewisse Stetigkeit aufweist, da es mit der Überlieferung und dem Gebrauchtum eines Volkes auf das engste verknüpft zu sein pflegt. Dementsprechend begegnen wir der ältesten Verwendung des Symbols im Kultus und im Rechtsleben.[2]) Christliche, wie vor- und außerchristliche Glaubensgemeinschaften, haben sich des Symbols bedient, um gewisse übersinnliche Dinge dem Menschen in Form von sinnlichen Zeichen nahe zu bringen. So bezeichnet Goethe die Sakramente der Kirche als 'das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade'.[3]) Ähnlich verhält es sich mit den Rechtssymbolen (solche sind z. B. der Handschlag bei Eingehen eines Vertrages, der Ringwechsel bei der Eheschließung, die zum Eid erhobene Hand, die Übergabe der Schlüssel beim Hauskauf), von denen eine ganze Reihe Eingang in die Allgemeinsprache gefunden hat. Gerade das Rechtssymbol hatte von Anfang an den Charakter von etwas Übernatürlichem, Heiligem. Wenn sich in der Folgezeit die Verbindung mit dem Rechtsvorgang selbst auch mitunter stark lockerte und in vielen Fällen vielleicht gar nicht mehr ins Bewußtsein trat, so behielt doch das Symbol selbst durch seine Einfachheit und Ursprünglichkeit starke Suggestionskraft. Aus dem Kultus und dem Rechtsleben nahm das Symbol seinen Weg in die Kunst, besonders in die Baukunst, wo es, vorzüglich in Deutschland, eine reiche Ausgestaltung fand.[4])

Eine besonders innige Verbindung ist das Symbol frühzeitig mit dem Schrifttum eingegangen. Nicht nur äußerlich in dem Sinne, daß man die einzelnen Zeichen der alten Bilderschriften als Symbole bezeichnet[5]), sondern auch dem Inhalte nach. Die meisten der ältesten Literaturdenkmäler aller Völker weisen eine reiche Symbolik auf. In dem orientalischen Schrifttum hat das Symbol seine ursprüngliche Form reiner bewahrt insofern, als es hier am häufigsten in Gestalt eines Gegenstandes, einer Pflanze oder eines Tieres auftritt. In der abendländischen Dichtung dagegen fand schon frühzeitig eine Übertragung des Symbols auf den

1) S. u. a. Georg Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 1810 bis 1812 (2. Aufl. 1819—1822, 3. Aufl. 1836—1843). Creuzer hat stark auf Goethes antikphilosophische Studien eingewirkt: 'An dem höheren Sittlich-Religiosen teilzunehmen, riefen mich die Studien von Daub und Creuzer auf ...' (Annalen 1806). — Max Schlesinger gibt aO. S. 28 eine Geschichte des Wortes 'Symbol' in den romanischen Sprachen. — Von der kulturgeschichtlichen Entwicklung des Symbols handelt auch: August Horneffer, Symbolik der Mysterienbünde. München 1916.

2) Über Rechtssymbole unterrichtet: Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer I. 1899. S. 153ff. — Michelet, Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel. Paris 1890.

3) Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 7. Buch.

4) In den Kreisen des Bauhandwerks spielte die Steinmetzsymbolik eine große Rolle (s. F. Rziha, Studien über Steinmetzzeichen. 1883).

5) In diesem Falle wird durch das betreffende 'Symbol' die Sache unmittelbar bezeichnet und nicht, wie in anderen Schriften, das Wort für die Sache wiedergegeben.

Menschen statt, und zwar den Menschen des eigenen Volkes. In besonders ausgesprochener Weise geschah dies in dem Vorstellungskreis, der sich um die staatliche Gemeinschaft der Menschen gebildet hatte, die Nation. Im Mittelalter war die einzelstaatliche Gemeinschaft auf das engste verbunden mit der überstaatlichen, der religiösen Gemeinschaft, der Kirche. So eng diese Verbindung aber auch in politischer und kultureller Hinsicht gewesen sein mag, so deutlich sie im Kampfe gegen äußere Feinde zum Ausdruck gelangte, wie in den Kreuzzügen, so ist die abendländische Literatur doch ihre eigenen Wege gegangen, wenn es sich um die symbolhafte Verkörperung derjenigen ethischen Werte handelte, von denen Gedeihen und Ansehen des Staatskörpers abhingen. Hier herrscht nicht mehr das Symbol vor, das an einen Gegenstand, an ein Tier oder eine Pflanze geknüpft ist, sondern Träger des Symbols, soweit es ein das Staatsleben förderndes Ideal darstellt, ist in vorwiegendem Maße der Mensch. Der Mensch, der bestimmte sittliche Werte der Volksgemeinschaft, aus der er hervorgewachsen ist, in idealer Weise verkörpert, der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, der Held.

In Frankreich trifft dies schon für das älteste Denkmal weltlicher Dichtung zu, das Rolandslied. Gefolgschaftstreue und Liebe zur Heimat sind hier symbolhaft verkörpert in Roland, einem heldischen Menschen, der dem eigenen Volke entstammt. Naturgemäß war diese Gestalt durch den zeitlichen Abstand von über 300 Jahren ihrer historischen Leiblichkeit entkleidet und durch die schöpferische Tätigkeit der Volksüberlieferung ins Begriffliche entrückt worden; und zwar finden Heimatliebe und Gefolgschaftstreue ihren sinnfälligen Ausdruck in der Tapferkeit des Helden. Roland weist nur die eine und einseitige Eigenschaft der Tapferkeit auf, alle anderen heldischen Fähigkeiten, wie Klugheit im Rat, Witz, Schlagfertigkeit, Minnedienst spielen nur eine untergeordnete Rolle oder fallen ganz von ihm ab. In dieser grandiosen Einseitigkeit, die ihm schließlich zum tragischen Verhängnis wird, tritt er im Rolandslied deutlich aus der Reihe der zwölf Pairs Karls des Großen heraus, die neben der Tapferkeit sich noch jeweils durch eine andere Tugend auszeichnen. Von Roland wird hervorgehoben, daß er lediglich 'proz'-tüchtig ist.[1]) In dieser Ausschließlichkeit seines Wesens erscheint er als Verkörperung der beiden wichtigsten staatserhaltenden Tugenden des Mittelalters, des Dienstes an der von fremdrassigen Feinden bedrohten Heimat und der Vasallentreue.

Aber nicht nur der Dienst am Staate, der in diesen beiden Tugenden seinen höchsten Ausdruck findet, wird im Rolandslied symbolisiert, sondern auch die Staatsidee selbst. Sie ist hier, wie in der mittelalterlichen Dichtung überhaupt, unauslöslich verbunden mit der Person des Herrschers, des Königs. Wie Roland ist auch Karl der Große nur mehr eine Gestalt der Sage, gleichermaßen idealisiert und popularisiert. Bei ihm ist die Tapferkeit ein selbstverständliches Attribut

1) Vgl. 'Oliviers li proz e li gentilz' (V. 176), 'L'Arcevesque, ki fut sages e proz' (V. 3691), dagegen: 'Rollanz est proz e Oliviers est sages' (V. 1093). — Die von Reto R. Bezzola in der Besprechung von Edmond Farals Buch, La Chanson de Roland, Paris 1934 vertretene Ansicht (Arch. f, d. Stud. d. neuer. Spr. 1935, S. 185), daß der vorerwähnte Vers Rolands Lob einschränken würde, erscheint uns vollkommen abwegig. Gerade die 'bewußte Maßlosigkeit im Heldentum', die Faral sehr treffend herausgestellt hat, ist das Neue und Eigenartige an der Rolandsgestalt und hebt sie von anderen Vorbildern deutlich ab.

seines Wesens, wie Klugheit, Frömmigkeit, Gerechtigkeit usw. Ihren symbolhaften Charakter erhält die Person Karls des Großen aber erst durch etwas anderes, durch die Gleichsetzung des Herrschers mit dem Land, das er beherrscht. Dadurch bekommt die Gestalt etwas ausgesprochen Stetiges und Universales. Wo der König weilt, ist Frankreich. In dem Augenblick, da Roland sich zu sterben anschickt, gedenkt er der Heimat, des Vaterlandes, und er weiß, daß dieses Heimatland zu ihm kommen und seinen Leichnam aufnehmen wird, eben in der Gestalt Karls des Großen, der auf den Hornruf Rolands hin auf seinem Marsche umgekehrt ist. In der Vorstellung des sterbenden Helden erscheint Karl der Große in engster Verbindung mit 'dulce France'.[1]) In der Zeit der Entstehung des Rolandsliedes (Wende des XI. zum XII. Jahrh.), da Frankreich einen politischen Mittelpunkt noch nicht hatte, bedeutete eben die Person des Königs die alleinige Verkörperung nicht nur der Macht, sondern auch des allgemeinen Zutrauens, vor allem des Rechtsbewußtseins. Der König war nicht nur der von der Kirche Gesalbte, er 'stand auch an der Spitze des feudalen Rechtsgebäudes'.[2]) So wurde in der Dichtung Karl der Große zum Symbol des Königtums und ist es geblieben durch alle Abwandlungen und Verzweigungen, welche die Epenstoffe auf französischem und außerfranzösischem Boden erfahren haben. Sogar da, wo seine Gestalt allzu sehr vermenschlicht, ja ins Triviale und Lächerliche gezogen ist, wie in der 'Karlsreise', bleibt er doch stets das Symbol repräsentativer Macht und weitreichenden Einflusses. Noch bei Dichtern der Renaissance erscheint der Name Karls des Großen neben denen anderer Nationalhelden in naher Verbindung mit 'notre France'.[3]) Von der Gestalt Karls des Großen geht die Vorstellung von dem 'ewigen Königtum' aus, das losgelöst von der Jeweiligkeit der Person und der Zeitumstände besteht und noch in der Gegenwart ein Hauptargument der französischen Legitimistenpartei bildet.[4])

Freilich hat die Überlieferung von dem König als Symbolträger des Staatsgedankens nicht ununterbrochen fortbestanden. Schon die Erschütterungen des hundertjährigen Krieges haben es vermocht, das Symbol des völkischen Selbstbewußtseins, des nationalen Stolzes und vor allem des politischen Vertrauens von der Gestalt des Königs zeitweilig abzulösen. Es war dies ein augenfälliger Beweis für den politischen, wirtschaftlichen und geistigen Niedergang in Frank-

1) 'De plusurs choses a remembrer li prist: / . . . / De dulce France, des humes de sun lign, / De Carlemagne, sun seignur, ki l'nurrit' (V. 2377ff.). Ähnlich beim Tode Oliviers: 'Si preiet Deu que pareis li dunget / E beneit Carlun e France dulce' (V. 2016f.).

2) Sternfeld, Französische Geschichte, S. 42.

3) So z. B. in Ronsards Hymne de France: 'Que disons-nous encore de notre France / . . . / C'est celle-la qui a produit ici / Roland, Renaud et Charlemagne aussi, / Lautrec, Bayard, Trimouille et la Palice' (zit. nach O. Longi, aO. S. 22).

4) Auch Schiller spricht in der 3. Szene des Prologs zu der 'Jungfrau von Orléans' vom 'König, der nie stirbt':

> 'Der König, der nie stirbt, soll aus der Welt
> Verschwinden — der den heil'gen Pflug beschützt,
> Der die Trift beschützt und fruchtbar macht die Erde,
> Der die Leibeignen in die Freiheit führt,
> Der die Städte freudig stellt um seinen Thron —' usw.

reich zu Beginn des XV. Jahrh. Das Lilienbanner wehte südlich der Loire, und der schwache Dauphin, der spätere König Karl VII., dachte daran, sein letztes Bollwerk, Orléans, kampflos in die Hände der Engländer fallen zu lassen. Da erstand dem Land eine Retterin in Gestalt der Jeanne d'Arc.

Trotzdem die zeitgenössischen Quellen unzulänglich und widerspruchsvoll sind, läßt sich doch feststellen, daß schon zu Lebzeiten Johannas die Gestalt des Bauernmädchens aus Domremy von der Tatsächlichkeit ihrer Umwelt losgelöst und mit symbolhaften Zügen unkleidet wurde. Zunächst erschien sie wohl als Werkzeug des göttlichen Willens, der Frankreich vom Untergang retten wollte, und in dieser Verkörperung hat sie lange in der Vorstellung des niederen Volkes gelebt. Nach ihrem schmählichen Ende in Rouen sind es mehr die rein menschlichen Züge, die stärkere Beachtung finden, besonders ihre bäuerliche Abstammung. Bedeutete es doch eine durchaus neuartige Tatsache, daß die Rettung Frankreichs durch eine Frau erfolgt war und dazu noch durch eine aus dem Bauernstand hervorgegangene Frau. Darum ist es leicht erklärlich, daß das Symbol von nationalem Selbstbewußtsein und heimatlicher Verbundenheit, das in dem König einen würdigen Träger nicht mehr aufweisen konnte, auf das Mädchen von Orléans überging. Man hat dieses Symbol in der Folgezeit mit allerhand zeitgenössisch-modischen Gewändern behängt — die Renaissance hat aus der Jeanne d'Arc ein Mannweib, das klassische Zeitalter eine Barockheldin gemacht, die Aufklärung versuchte ihre Gestalt in das Licht der Relativität zu rücken usw.[1]) — aber im Grunde ist Jeanne d'Arc doch zu einem bleibenden Symbol der Vaterlandsverbundenheit des französischen Menschen geworden. Im engeren Sinne das Symbol des Frankreichs, das sich äußerer Feinde zu erwehren hat. So verkörpert sie 1870—1871 sowie in und nach dem Weltkrieg das Gewissen Frankreichs, das gegen die diesmal von Osten drohende Überfremdung aufruft. Sie erscheint in einer besonderen Abwandlung als Symbol des Grenzkampfes um Lothringen. Als solches hat sie ihr engerer Landsmann und fanatischer Verehrer Maurice Barrès gefeiert.

Nach ihrer Heiligsprechung, die man in Frankreich als eine notwendige und gerechte Ergänzung der volkstümlichen Symbolisierung der Heldin empfand, ist Jeanne d'Arc noch in erhöhtem Maße die Trägerin des französischen Nationalbewußtseins geworden. Aber sie ist es nicht allein geblieben. Für das Empfinden gewisser Kreise des französischen Geisteslebens war sie in zu ausgesprochenem Maße einer zufällig geschaffenen Lage entsprungen, sie war eine Einmaligkeit. Sie war wohl das Symbol einer Höchstleistung des französischen Nationalbewußtseins, sie verkörperte aber nicht die 'universale Ordnung', deren Bestehen nach französischer Ansicht gleichzusetzen ist mit 'dem Interesse der menschlichen Zivilisation'[2]) schlechthin. Als 'das konkrete Symbol dieser Ordnung' erscheint vielmehr nach wie vor der König, freilich nicht für das Gesamtvolk, sondern für die Kreise einer natio-

1) Siehe Eduard von Jan, Das literarische Bild der Jeanne d'Arc (1429—1926). Halle, Niemeyer 1928.

2) Siehe Waldemar Gurian, Der Integrale Nationalismus in Frankreich. Franfurt a. M. 1931. S. 60.

nalen Rechten, die sich der Herrschaft des Individualismus, der Demokratie entgegensetzen: der Action française, an ihrer Spitze Charles Maurras. Andererseits ist gerade in den republikanisch-demokratischen Kreisen Frankreichs Jeanne d'Arc als ein Symbol nationalen Heldentums hochgehalten und auf die Einzigartigkeit dieser wahrhaft volkstümlichen Erscheinung immer wieder hingewiesen worden. Ferner läßt sich beobachten, daß man die bäuerliche Abkunft der Heldin gerade zu der Zeit stark betonte, da eine Wiederauffrischung der völkischen wie der geistigen Kräfte des zentralistisch organisierten Landes durch die Provinz als besonders dringlich empfunden wurde. Jeder Versuch, die bäuerliche Abkunft der Jeanne d'Arc in Zweifel zu ziehen, wie ein solcher im Jahre 1932 von J. Jacoby unternommen wurde[1]), der den Nachweis erbringen wollte, daß Johanna ein Kind der Königin Isabeau und des Prinzen Ludwig von Orléans, mithin eine Stiefschwester des späteren Königs Karls VII. gewesen sein soll, mußte schärfster Ablehnung begegnen. So kommt es auch, daß die jüngsten dramatischen Schöpfungen der französischen Literatur, welche das Leben und Wirken der Jeanne d'Arc zum Gegenstand haben, die bäuerliche Abkunft der Heldin betonen und verherrlichen. Es sind dies: Saint-Georges de Bouhélier, Jeanne d'Arc, La Pucelle de France[2]) und A. Meifred Devals, Jeanne d'Arc, Pucelle de Dieu.[3]) Beide Stücke wollen in bewußter Anlehnung an die alte Mysterienform die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Erscheinung der Jeanne d'Arc hervorheben und sie als Symbol der ewigen und unvertilgbaren Kraft des französischen Volkstums feiern.[4])

Eine längere Unterbrechung hat die Verkörperung des nationalen Heldenideals im Laufe der französischen Geistesgeschichte also nie erfahren. Es wäre da noch eine kultur- wie sprachgeschichtlich gleich bedeutsame Erscheinung anzuführen[5]), der wir am Ausgang des Mittelalters im Rahmen der burgundischen Geschichtsschreibung begegnen. Hier kann man nämlich beobachten, daß die Namen bestimmter Helden, die sich durch ritterliche Tugenden ausgezeichnet haben wie z. B. Jacques Lalaing und später Bayard, in so ausgesprochenem Maße als symbolhafte Verkörperungen dieser Eigenschaften galten, daß man sie nicht allein mit bestimmten Beinamen belegte, wie 'chevalier sans peur et sans reproche' oder 'preux', sondern daß sogar ihre Eigennamen in der Bedeutung von 'Held mit ganz bestimmten Eigenschaften' in den Wortschatz eingehen. Der Name wird auf diese Weise zum Ruf, nom > renom und erweckt bei seinem Erscheinen die Erinnerung an seinen Ursprung, an Haus, Geschlecht, Heldeneigenschaften des Trägers.

1) J. Jacoby, Le Secret de Jeanne d'Arc, Paris 1932. — Ders., La Propagande catholique contre le 'Secret de Jeanne d'Arc'. Mercure de France 15—III—1933.

2) Erstaufführung im Théâtre de l'Odéon in Paris November 1934. Text erstmalig abgedruckt in: Le Supplément de la Petite Illustration. Nr. 4788. 92e Année, 8—12—1934.

3) Mystère en 6 actes, écrit pour le Théâtre de la Passion de Belfort. Préface de Louis Madelin. Paris, Le Soudier 1935.

4) Dieses Empfinden fand darin Ausdruck, daß die Erstaufführung des Schauspieles von Bouhélier den Charakter einer 'cérémonie officielle' erhielt, an der auch der Präsident der Republik teilnahm.

5) Auf sie hat erstmalig Alfred Schossig hingewiesen in seiner demnächst erscheinenden Leipziger Dissertation. 'Der darstellende Sinn von Verbum, Aktionsart und Aspekt in der «Histoire du Sieur de Bayard par le Loyal Serviteur»'.

Wir sahen, daß für die Kreise des 'integralen Nationalismus', wie sie sich heute in der Action française verkörpern, als Symbol staatlicher Einheit und Macht nach wie vor das Königtum gilt. Man versucht mit Hilfe der Geschichte, insbesondere der 'negativen Geschichtserfahrungen' die Identifizierung von Frankreich und Monarchie zu erweisen.[1]) Und zwar sind es nicht die äußeren Symbole der Königswürde: Krone, Szepter, Schwert und Lilienbanner, die in der Gedankenwelt des Royalismus eine maßgebende Rolle spielen, sondern lediglich die Gestalt des Königs selbst, die, losgelöst von den persönlichen Eigenschaften ihres Trägers, symbolhaft eine Tradition darstellt, aus der nach der Auffassung des integralen Nationalismus das französische Volk seine stärksten machtpolitischen und geistigen Kräfte zu schöpfen vermag. Diese Erscheinung hat zwar gegenwärtig in Frankreich nur symptomatische Bedeutung, aber sie ist ein Ausdruck der starken Verbundenheit der französischen Geistigkeit mit dem Herkommen, der Geistigkeit, die nach einem Führersymbol sucht, das sie in der demokratischen Umwelt der Gegenwart nicht zu finden vermag. Bemerkenswert ist, daß der Imperialismus in Frankreich, verkörpert in der Gestalt Napoleons I., nie vermocht hat, das Königssymbol vollkommen zu ersetzen, trotz aller Versuche des Kaisers, sich selbst als Fortsetzer der Tradition hinzustellen und äußerlich die Hofhaltung der Bourbonen nachzuahmen. Als ausgesprochener Tatmensch hat Napoleon, wie aus mehrfachen Äußerungen zeitgenössischer Memoiren hervorgeht, die Vertreter des französischen Königtums stets nur nach ihrer persönlichen Leistung, nie nach ihrer repräsentativen Würde oder dem Grade ihrer Volkstümlichkeit beurteilt.[2]) Das Staatsideal Napoleons war zu sehr weltmachtpolitisch orientiert, es war zu neu, zu überraschend emporgewachsen, als daß es sich in den organischen Ablauf der Tradition ohne weiteres hätte eingliedern lassen. In breiteren Schichten des französischen Volkes lebte und lebt Napoleon I. weniger als Verkörperung des Staates, denn als glorreicher Führer der Armee. Als solcher begegnet er uns in der Dichtung eines Béranger und eines Victor Hugo. Ganz typisch ist, daß Victor Hugo Napoleon sich selbst als Träger des Zukunftsgedankens bezeichnen läßt.[3]) Wir können bei Napoleon eine ganz ähnliche Erscheinung feststellen wie bei der Jeanne d'Arc. Auch bei ihm setzt schon zu Lebzeiten die Legendenbildung ein, auch bei ihm löst sich der Volksheros von der geschichtlichen Persönlichkeit ab und wird zum Symbol des französischen Kriegsruhms, der gloire, schlechthin. Aber das Prinzip einer universalen Ordnung läßt sich mit Napoleon, dem machtvollsten, aus der Revolution hervorgegangenen Durchbrecher dieser Ordnung, nicht vereinigen. Seine Gestalt und das äußere Zeichen seiner Macht, der napoleonische Adler, werden, ebenso wie die Wimpelfahne der Jungfrau von Orléans, nur zu gewissen Zeiten, etwa während eines Krieges, stärker hervortreten.

1) Siehe Gurian, aO. S. 60.

2) Vgl. die Äußerung von Ende Juni 1816 in den Memoiren von Gourgaud: 'Heinrich IV. hat niemals etwas Großes getan. Er gab seinen Mätressen 1500 Franken. Der heilige Ludwig ist ein Dummkopf. Ludwig XIV. ist der einzige König von Frankreich, der dieses Namens würdig ist (Deutsche Bearbeitung von Heinrich Conrad. Stuttgart, R. Lutz 1904. S. 280.)

3) In dem 1. Stück der Gedichtfolge Napoléon II (Chants du Crépusc. 5. Aug. 1832): 'L'avenir! L'avenir! L'avenir est à moi!'

Gegenüber dem einzelnen Menschen als Symbolträger treten die der Dingwelt entnommenen nationalen Symbole in Frankreich entschieden in den Hintergrund. Soweit sie als Attribute der betreffenden Symbolträger vorhanden sind, spielen sie bei weitem nicht die gleiche Rolle wie etwa in der deutschen Literatur. Rolands Schwert Durendal oder das Karls des Großen Joiuse erhalten ihre Bedeutung lediglich durch die Person des betreffenden Helden, sie haben aber nie etwa den Rang eines Symbols der nationalen Einheit erhalten, wie z. B. in Deutschland das Schwert Notung, das von Siegfried geschmiedet wird. Auch die Oriflamme, die Kriegsfahne der Könige von Frankreich[1]) spielt im französischen Schrifttum nur eine ganz untergeordnete Rolle[2]), nachdem sie in der unglücklichen Schlacht von Azincourt (1415) zum letzten Mal getragen worden war.

Auch die reinen Ding-Symbole, wie sie während der großen Revolution in Frankreich auftauchten, haben keinen langen Bestand gehabt. Nach dem Tode Mirabeaus war eigentlich keine Persönlichkeit mehr vorhanden gewesen, an die sich der so stark suggestive Freiheitsbegriff hätte knüpfen können. So ahmte man eine Sitte aus den amerikanischen Unabhängigkeitskriegen nach und pflanzte allenthalben den Freiheitsbaum (arbre de la liberté) auf. Ein Symbol, dem man wohl in der Chanson-Literatur des damaligen Zeitalters öfters begegnet, das dann mit dem Erlöschen des revolutionären Eifers verschwand, 1830 und 1848 gelegentlich wieder auftauchte, sich aber keineswegs einzubürgern vermochte. Ähnlich verhielt es sich mit anderen Symbolen der republikanischen Gesinnung: der Jakobinermütze und der roten Fahne. Die Jakobinermütze, die in der Republik von 1792 tatsächlich zum nationalen Symbol erhoben worden war, galt in der Folgezeit immer mehr als Zeichen eines extremen Radikalismus und erscheint im Schrifttum eigentlich nur da, wo die Opposition einer neuen Gedankenrichtung gegen das Herkömmliche zum Ausdruck gebracht werden soll, z. B. in den Kampfjahren der französischen Romantik.[3]) Erhalten hat sich von den aus der großen Revolution stammenden nationalen Symbolen lediglich die Trikolore, die in der Vereinigung der Pariser Stadtfarben mit der weißen Farbe der Bourbonen eigentlich im Widerspruch mit den letzten Zielen der Revolution steht. Sie war die Fahne, unter der Napoleon seine Siege erfocht und ist von Béranger als Symbol französischen Kriegsruhms verherrlicht worden.[4])

---

1) Ursprünglich die Kriegsflagge der Abtei von Saint-Denis, welche die Könige als Schirmherren des Klosters führten.

2) Als Titel einer wenig beachteten Oper von Etienne und Baour-Lormian, Musik von Paër und Méhul, taucht 'L'Oriflamme' nochmals am Anfang des XIX. Jahrh. auf (Lenient, Poés. patr. dans les temps mod. II, S. 219). Über die Rolle der Oriflamme im 12. Jahrh. s. G. de Manteyer. La Chanson de Roland et le Pape Calixte II. 1933.

3) Vgl. Victor Hugo: 'J'ai mis un bonnet rouge au vieux alexandrin.'

4) 'Le Vieux Drapeau' (1820). Im gleichen Gedicht findet sich eine grotesk anmutende Anspielung auf den 'coq de Gaulois', indem es von Napoleon heißt:

> 'Son aigle est resté dans la poudre,
> Fatigué de lointains exploits.
> Rendons-lui le coq des Gaulois;
> Il sut aussi lancer la foudre.'

Verschiedentlich sind auch Kultstätten zum Range nationaler Symbole emporgewachsen, so z. B. der Mont Saint-Michel, dessen symbolhafter Charakter ebenso ausgesprochen auf nationaler wie auf religiöser Grundlage beruht. Der Heilige des Mont Saint-Michel war bereits im Mittelalter eines der bedeutsamsten Symbole der Machtentfaltung des europäischen Christentums und stand in enger Beziehung zu den Vorstellungen von Heldentum und Vasallentreue. Als 'Michiel de la Mer, de l'Peril' erscheint er im Rolandslied[1]), um zusammen mit dem Erzengel Gabriel den toten Helden ins Paradies zu geleiten. Der Titel, den Guibert de Nogent (1053—1124) seiner Kreuzzugschronik gegeben hat: Gesta Dei per Francos[2]) und der schlagwortartig immer wieder im französischen Schrifttum auftaucht, wird häufig symbolisch verkörpert in der Gestalt des Erzengels Michael. Später, im 100jährigen Kriege, erhalten der Heilige und sein Berg ausgesprochen französischen Nationalcharakter. In jüngerer Zeit erfolgte die Erhebung französischer Heiligen und Heiligtümer zu Symbolen nationalen Empfindens und Erlebens durch Charles Péguy. Im Sinne der Lehre Bergsons von dem 'élan vital' sind diese Kirchen und Kultstätten, die Dome zu Chartres und Reims, die Orte, wo Jeanne d'Arc ihre himmlischen Weisungen empfing, für das französische Volk eine stete Mahnung, seiner Vorzugsstellung im Gebäude der katholischen Weltkirche zu gedenken, ein steter Antrieb aber auch, diese Vorzugsstellung auf das Gebiet weltpolitischer Geltung auszudehnen. Das katholische Frankreich ist für Péguy gleichbedeutend mit 'das größere Frankreich', die Prozessionen und Feste zu Ehren der nationalen Heiligen sind ihm Offenbarungen eines starken politischen Wollens, des höchsten vaterländischen Idealismus.

Als Ding-Symbole können auch Landschaften dienen, entweder solche, die von Natur aus ein scharf ausgeprägtes Gesicht zeigen, oder solche, die durch historische Erinnerungen geweiht sind. Es bestand von alters her z. B. ein enger geistiger Zusammenhang zwischen dem französischen Sinn für Klarheit, für sorgfältige Formgebung und der Landschaft des südlichen Frankreich, der Provence, wo die Sonne allen Dingen einen festen Umriß verleiht[3]), wo die einzelnen Elemente scharf hervortreten und in ihrem kulissenartigen Zusammenschluß das bilden, was man seit dem XVI. Jahrh. mit 'vue' bezeichnet.[4]) Charles Maurras hat diese Landschaft, der er selbst entstammt, als das Symbol französischer Geistesklarheit im einzelnen dargestellt und gefeiert.[5])

Eine andere Landschaft, die im Schrifttum symbolhaft stark hervortritt, ist das lothringische Hügelland südwestlich von Nancy, auf dem sich seit der Völkerwanderung zahlreiche Grenzkämpfe abgespielt haben. Ein besonderer Hügel, der von Sion-Vaudémont, ist von Maurice Barrès als 'la Colline inspirée' in die französische Literatur und das französische Volksbewußtsein eingeführt worden. Dieser Hügel, auf dem sich ursprünglich ein keltisches Heiligtum befand,

1) V. 2349.

2) Später als Titel einer Sammlung von Chroniken und Berichten über die Kreuzzüge, die J. Bongars im Jahre 1611 veranstaltete. 3) Gurian, aO. S. 8.

4) Siehe Eduard v. Jan, Die Landschaft des französischen Menschen. Weimar 1935. S. 46f.

5) In der Sammlung von regional. Skizzen und Dokumenten: L'Etang de Berre. Paris 1915.

das dann in eine christliche Kultstätte umgewandelt wurde, stellt für Barrès das Symbol aller erdgebundenen Kräfte des heimatlichen Bodens dar. In dem Buch gleichen Namens (La Colline inspirée), das ursprünglich 'Svatiska' = Hakenkreuz heißen sollte[1]), führt er den Nachweis, daß an dieser Stelle von jeher die kräftigsten Widerstände gegen eine drohende Überfremdung Frankreichs emporwuchsen: zuerst von Seiten der heidnischen Gallier gegen Rom und das Christentum, dann von Seiten der christlich gewordenen Bevölkerung gegen die von Osten eindringenden Germanen.[2]) Noch eine andere vaterländische Symbolik veranschaulicht nach Barrès der Hügel von Sion-Vaudémont: die Vereinigung von naturhaft-bodenständigem Heidentum und christlicher Kultur. Die beiden Begriffe sind verkörpert in der Wiese und der Kapelle, die am Schlusse des Buches 'La Colline inspirée' miteinander Zwiesprache halten: 'Je suis, dit la prairie, l'esprit de la terre et des aucêtres les plus lointains, la libertè, l'inspiration. Et la chapelle répond: Je suis la règle, l'autorité, le lien; je suis un corps de pensées fixes et la cité ordonnée des âmes.'[3]) Fesselloser Enthusiasmus und Wille zur Ordnung — das sind nach Barrès die beiden gegensätzlichen Kräfte, aus denen der Charakter[4]) der französischen Nation geformt wurde. Sie in harmonischer Weise zu vereinigen, das ist die Aufgabe des Symbols vom heiligen Hügel. Andere, symbolhafte Berge sind für Barrès der Odilienberg im Elsaß und der Puy de Dôme im Massif Central. Die beiden ersteren (Sion-Vaudémont und Sankt-Odilien) 'symbolisent les vicissitudes de la résistance latine à la pensée germanique'. Eine ähnliche symbolische Verklärung erhält in der Literatur, die auf den Weltkrieg gefolgt ist, der Hartmannsweilerkopf in den Vogesen.

Im Zusammenhang mit den durch geschichtliche Erinnerungen geweihten Landschaften und Landschaftsteilen ist ein anderes nationales Dingsymbol hervorzuheben: die Begräbnisstätten. Ihr Kult ist natürlich auf das engste verknüpft mit heldischer und religiöser Überlieferung. Soweit es sich um Helden oder Märtyrer handelt, die dem Altertum oder dem frühen Mittelalter angehören, ist das Symbol ihres Grabes wandernd, d. h. verschiedene Orte erheben Anspruch darauf, das richtige Grab zu besitzen. So verhält es sich mit dem Grabe Rolands, das an mehreren Stätten Italiens und Frankreichs gezeigt wird, oder dem des heiligen Jakobus, das — abgesehen davon, daß es drei Heilige dieses Namens gegeben hat — auch nicht fest lokalisiert ist[5]), wenn auch Santiago di Compostela im Mittelalter allgemein als die authentische Grabstätte galt.

1) Sylvia M. King, Maurice Barrès. La Pensée allemande et le Problème du Rhin. Paris, Champion 1933. S. 169.

2) 'Grenzwallgesinnung' nennt Julius Wilhelm diese Geisteshaltung in seiner verdienstvollen Abhandlung: Nationalismus und Katholizismus im zeitgenössischen Frankreich. (Zeitschrift für den neusprachlichen Unterricht 1935, S. 59ff.).

3) Maurice Barrès, La Colline Inspirée. Ed. déf. Paris, Plon 1922. S. 339.

4) Die jüngere Generation liebt es, überhaupt nicht mehr von dem 'Genius' der Nation zu sprechen, als vielmehr von ihrem 'Charakter'. So Louis Dimier in seinem von Skeptizismus und Heimatliebe gleichermaßen getragenen Buche: 'Le Nationalisme littéraire et ses Méfaits chez les Français'. (Ed. R.-A. Corrêa.) Paris 1935. S. 38f.

5) Siehe Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. 2. Braunschweig 1884.

Eine der frühesten Symbolisierungen von Grabstätten, und zwar von solchen 'unbekannter Soldaten', die für die Verteidigung des heimischen Bodens gefallen waren, findet sich bei einem Schriftsteller, der als Vertreter jenes Zeitabschnittes gilt, den man seit Huizinga den 'Herbst des Mittelalters' nennt, bei Alain Chartier. Unter dem Eindruck der für Frankreich so verhängnisvollen Schlacht von Azincourt schrieb er 1415 oder 1416 eine Dichtung 'Le Live des Quatre Dames', in der erstmalig die Vorstellung von der symbolhaften Kraft des Bodens auftaucht, auf dem ein Kampf um das Bestehen eines Volkes zum Austrag gelangte. Allerdings ist hier das Symbolhafte noch vielfach überdeckt durch die scharfe Satire, mit der Alain Chartier die Kämpfer geißelt, die damals die Flucht ergriffen oder zum Feinde überliefen.[1]) In einer späteren Dichtung aber, dem Quadrilogue invectif, von 1422[2]), wird deutlich an mehreren Stellen auf die Kraft zu Widerstand und Gemeinschaftsempfinden hingewiesen, die aus der Berührung mit dem Boden geschöpft wird, auf dem Vorfahren oder Zeitgenossen gekämpft haben und gefallen sind.[3])

Im Schrifttum der Renaissance findet sich das Heldengrab als vaterländisches Symbol weniger oft, wie überhaupt in diesem Zeitabschnitt das Symbol ganz allgemein zugunsten der aus der Antike übernommenen Allegorie zurücktreten mußte. Auch in der Epoche der europäischen Vormachtstellung Frankreichs, im XVII. Jahrh., macht sich ein Bedürfnis nach der suggestiven Kraft irgendwelcher vaterländischer Dingsymbole weniger ausgesprochen geltend. Erst der in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. erwachende Sinn für die Natur lenkt auf dem Umweg über die Naturbetrachtung und Naturerforschung den Blick auf Dinge, mit denen der Mensch irgendwie naturhaft und abstammungsmäßig verbunden ist. Allerdings führt diese Betrachtung zunächst von den Vorstellungen eines herkömmlichen Patriotismus weg und im Sinne J. J. Rousseaus sind auch die Symbole dieses Patriotismus als Ausdrucksformen einer die Freiheit des Menschen hemmenden Kultur abzulehnen. Aber schon bei den Zeitgenossen Rousseaus, z. B. bei Bernardin de Saint-Pierre, macht sich das Bestreben geltend, das neue Gedankengut mit dem hergebrachten zu verbinden. Im Schrifttum richtet sich das Interesse wieder in ganz ausgesprochener Weise auf die Dingsymbole der Vergangenheit, die als Zeichen einer persönlich unmittelbaren Verbindung mit dem Heimatboden gelten: auf Ruinen und Gräber. Es ist dies zum Teil auch wohl als eine Reaktionserscheinung anzusehen auf den zeitgenössischen Exotismus, der im Anschluß an die zahlreichen Reisebeschreibungen in der Literatur einen breiteren Raum einzunehmen beginnt.[4]) Interessant ist, daß der so

1) Siehe Longi, aO. S. 17.

2) Hrsg. von E. Droz, 1923. (Les Classiques français du Moyen Age.)

3) Als eindrucksvolles Beispiel führt Alain Chartier die Scythen an: 'Et le peuple appellé Scite, en la guerre qu'il eut avecques le roy Daire de Perse, se mist tousjours en fuyte jusques ad ce qu'il vint au lieu ou estoient les sepultures de leurs peres et predecesseurs, et illec se combatirent jusques o la mort, comme ceulx qui pitié naturelle de leurs parens et paiz contraignoit a resistance et a garder le lieu de naissance et sepulture de leurs lignees' (Quadrilogue invectif, Ed. Droz, S. 11).

4) Siehe Eduard von Jan, Zur Geschichte des Exotismus in der französischen Literatur. Ztschr. f. Franz. und Engl. Unterricht, 1933, Heft 1.

stark traditionsverbundene Chateaubriand auch in seinen exotistisch gerichteten Werken, mögen sie westliche oder östliche Fremdlandschilderungen enthalten, den Kult des Bodens und seiner Toten an der Hand von Symbolen darstellt, die dem französisch-nationalen Vorstellungskreis entnommen sind.[1])

Das Symbol des Grabes als der Stätte, die einen Teil gemeinschaftlichen oder persönlichen Erlebens umschließt, ging vom XVIII. Jahrh. in die Romantik über. Allerdings ist unter dem Einfluß der von England kommenden Mode[2]) das Grabsymbol zu einem guten Teil seines geistigen Gehaltes beraubt worden und zu einer bloßen Modeangelegenheit herabgesunken. Auch dient das Grabsymbol in der späteren französischen Romantik fast ausschließlich dazu, individuelles Erleben zum Ausdruck zu bringen. Eine Verknüpfung dieser Art von Dichtung etwa mit den im Panthéon befindlichen Grabstätten, die als Ausdruck eines nationalen Gemeinschaftsempfindens gelten können, findet fast nirgends statt, wenn man von Victor Hugos und Casimir Delavignes vaterländischen Gedichten absieht.

Um die Mitte des XIX. Jahrh. ist die Symbolik in der französischen Literatur so ziemlich erschöpft. Im Roman und im Drama, die bis zum Ausgang des XIX. Jahrh. zum größten Teil unter der Herrschaft des Positivismus stehen, ist sie geradezu verpönt.[3]) Selbst die Welle von russischem Mystizismus, die durch Dostojewski und andere Russen nach Westeuropa gelangt, vermag in Frankreich weder religiöse noch andere Symbole im Schrifttum zu erschaffen. Auch der Einfluß der nordischen Literatur (Ibsen, Björnson) ist in dieser Hinsicht ohne wesentliche Wirkung geblieben. Wenn derartige Einflüsse vorhanden waren, wurden sie sehr rasch der herrschenden naturalistischen Schule angeglichen. Erst nachdem der Positivismus, etwa zwischen 1890 und 1910, endgültig abgewirtschaftet hatte und zwei junge Strömungen im französischen Geistesleben sich bemerkbar machten, die des integralen Nationalismus und die neukatholische, läßt sich wieder eine Bevorzugung des Symbols im Schrifttum feststellen. Als Vertreter der ersteren haben wir Maurice Barrès und Charles Maurras kennengelernt, die neukatholische Richtung tritt um die Jahrhundertwende mit Paul Claudel machtvoll hervor. Die frühen Dramen dieses Dichters greifen auf mittelalterliche Symbole und solche zurück, die dem Kulturkreis des Ostens entnommen sind. Hier sind es nun vorzugsweise Dingsymbole, die der Dichter Claudel wählt, um seine Ideen zu gestalten, so das Symbol des mittelalterlichen Domes in 'La jeune fille Violaine' (später zu 'L'Annonce faite â Marie' umgestaltet), das Kreuz

1) Sehr typische Beispiele dafür bringt O. Longi, aO. S. 108.

2) Hauptsächlich hervorgerufen durch Grays 'Elegy on a country-churchyard'; siehe auch Reinhard Haferkorn, Gotik und Ruine in der englischen Dichtung des XVIII. Jahrh. Leipzig 1924.

3) Das ist um so mehr zu verwundern, als der Begründer des Positivismus, Auguste Comte, in den programmatischen Schriften seines Systems eine ziemlich ausgedehnte Symbolik, auch nationaler Art, entfaltet. — Was den 'Symbolismus' in der lyrischen Dichtung anbelangt, so steht er mit der herkömmlichen 'Symbolik' in einem sehr lockeren Zusammenhang und kann völlig unberücksichtigt bleiben, da nationale Themen in seinem Bereich kaum anzutreffen sein dürften.

in 'Le Repos du septième Jour', die Krone in 'Tête d'Or'. In den Kreis ausgesprochen französisch-nationalen Empfindens ist Claudel mit dem Drama 'L'Otage' getreten. Hier dienen die Gestalten der Helden, des königstreuen Vicomte de Coûfontaine und seiner Base Sygne de Coûfontaine, sowie die Schilderung ihrer Umwelt dazu, um sie als Symbolträger sowohl ausgesprochen monarchischer Tradition wie der Verbundenheit mit dem heimatlichen Boden erscheinen zu lassen. Königtum und Adel sind die beiden Erscheinungen im französischen Staatskörper, die organisch gewachsen sind, die einzigen, die sich nicht erschaffen oder erkaufen lassen. Bildhaft belebt erscheinen diese Vorstellungen in den Worten des Vicomte: 'Mon fief est en mon royaume comme une petite France, la terre en moi et ma ligne devient gentille et noble comme une chose qui ne peut être achetée. Et comme le miel ou les fleurs ou le vin qu'elle produit sont reconnaissables entre tous, . . . Et comme le vin de Bouzy n'est pas celui d'Esseaume, c'est ainsi que je suis né Coûfontaine par fait de la nature à quoi les Droits de l'Homme ne peuvent rien. Ainsi la nation n'avait pas à se fabriquer elle-même ses chefs et ses Lois, défendue contre les rêves . . .'[1]) Auch die alten Dingsymbole des mittelalterlichen Volksepos gewinnen wieder an Bedeutung: so der Handschuh, den Coûfontaine seiner Base überreicht als Zeichen sippenhafter und vaterländischer Verbundenheit, oder der Hinweis auf die uralte Familieneiche im Burghofe[1]) ('Le grand chêne généalogique'), deren Wurzeln hindurchgehen durch alle die Grundmauern, auf denen während der verschiedenen Kulturperioden das Schloß gebaut wurde: ein Sinnbild des Verwachsenseins des Geschlechtes mit dem heimatlichen Boden. Der Baum tritt auch anderwärts[2]) in der französischen Gegenwartsliteratur auf als Symbol von Heimat und Boden: so 'Le Platane des Invalides' in Barrès' Roman 'Les Déracinés', deren Bedeutung dem Lothringer Roemerspacher von Taine erklärt wird. Eine sinn- und zeitgemäße Wiederbelebung des alten Grabsymbols haben wir nach dem Weltkrieg in der Schöpfung des Grabes des Unbekannten Soldaten unter dem Triumphbogen in Paris, das als Titel eines Schauspiels von Paul Raynal erstmalig im Schrifttum auftaucht.

Wenn wir uns die Eigenart der nationalen Symbole, wie sie im französischen Schrifttum zutage treten, nochmals vergegenwärtigen, so werden wir feststellen können, daß sie grundsätzliche Unterschiede gegenüber denen anderer Völker, auch denen des deutschen Volkes, nicht aufweisen. Im Mittelpunkte der vaterländischen Symbolik steht allenthalben die Gestalt des Helden, und zwar des Helden, der alle positiven Eigenschaften stammesgeschichtlicher Verbundenheit in höchster Vollendung aufweist. Dem Heldensymbol wohnt daher auch die stärkste erzieherische Kraft inne, von ihm empfängt das einzelne Volk den Anreiz zu höchster Leistung. Will man daher die Eigenart eines Volkes in ihrer tiefsten Wesenheit erfassen, so muß man seine nationalen Symbole in ihrer völkischen Prägung kennenlernen, weil sich in ihnen die wertvollsten Kräfte des Volkstums offenbaren. Aus diesem Grunde ist auch zu fordern, daß ein Volk vor den nationalen

---

1) I. Akt, 1. Szene.

2) Die Bäume, die im Kriege 1870—1871 fallen mußten, feiert Sully Prudhomme in: 'La Mare d'Auteuil' (s. Lenient, aO. II. S. 428).

Symbolen des anderen Achtung und Ehrerbietung empfindet und in ihnen nichts Zufälliges und Äußerliches sieht, sondern den Ausdruck stärksten seelischen Erlebens. Denn auf das nationale Symbol trifft in erhöhtem Maße zu, was Goethe von den Symbolen im allgemeinen gesagt hat: 'Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.'[1])

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

DEUTSCHE VOLKSKUNDE

Von Bruno Schier

Der geistige Umbruch der letzten Jahre hat die deutsche Volkskunde aus ihrem Aschenputteldasein befreit und sie im Verein mit ihren deutschkundlichen Geschwistern in den Mittelpunkt des deutschen Erziehungswesens gestellt. Die junge volkskundliche Wissenschaft fühlt sich dieser Berufung zu öffentlicher Verantwortung dank der Vorarbeit ihrer Begründer und lebender Forschergenerationen gewachsen, auch wenn sie noch nicht zu einer einheitlich anerkannten Methode und Gesamtauffassung gelangt ist. Denn vielgestaltig wie das Volksleben sind auch die Methoden der Volkskunde, die in ihren Grundlagen auf eine Verbindung philologisch-historischer und psychologischer Arbeitsweisen zurückgehen. In der Unerschöpflichkeit ihres Forschungsgegenstandes und in der Mannigfaltigkeit ihrer Wege ist der Reichtum, aber auch die Gefahr volkskundlicher Arbeit begründet. Diese Umstände gewährleisten der Volkskunde noch auf Jahrzehnte hinaus Jugend und Frische, aber sie mahnen den Forscher auch zu weiser Beschränkung in stofflicher und methodischer Hinsicht.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen volkskundlicher Arbeit wird stets die Besinnung auf die Idee des Volkes und die Grundgehalte volklichen Daseins bilden. Für solche Überlegungen ist uns jetzt in der schönen Auswahlsammlung von *Paul Kluckhohn* (1) ein treffliches Hilfsmittel an die Hand gegeben. In geschickter Auslese werden hier aus dem Schrifttum der deutschen Bewegung um 1800 die wichtigsten Erörterungen des Volkstumsbegriffes zusammengestellt, die in ihrer Gesamtheit ein Hohes Lied auf die Größe und Herrlichkeit des deutschen Volkes bilden. Was unsere größten Volksforscher von Möser bis Grimm über das Wesen des Volkstums ausgesagt haben, besitzt eine geradezu verblüffende Gegenwartsnähe, und es wäre nur zu begrüßen, daß die Sammlung in einem zweiten Bande von den Grimm über Riehl bis zu Lagarde, Langbehn und Möller van den Bruck fortgeführt würde. Wie nahe verwandt das vor 100 Jahren gesehene und in dichterischer Sprachschönheit dargestellte Volkstumsideal mit den drängenden Problemen unserer unmittelbaren Gegenwart ist, erkennt man am besten aus der kleinen, aber inhaltschweren Programmschrift *Ernst Bargheers* (2), der in der politischen Volkskunde eine der wichtigsten Hilfswissenschaften für die Erziehungsaufgabe des deutschen Sozialismus sieht. Politische Volkskunde betreiben, bedeutet für ihn, die besten Kräfte der deutschen Volksseele im deutschen Bluterbe 'erleben, erkennen und für den Auslesevorgang des völkischen Staates freimachen'. Die deutsche Volkskunde muß dem Nationalsozialismus vor allem dafür dankbar sein, daß er ihr den Weg von der früher vielfach bevorzugten Primitivenforschung zu der Erfassung der wertvollen bluthaften und arteigenen Äußerungen der Volksseele wies.

1) Maximen und Reflexionen (Aus den Heften zur Morphologie 1822).

Vor der Behandlung der volkskundlichen Einzelgebiete obliegt es uns, auf zwei große Gesamtdarstellungen des deutschen Volkstums hinzuweisen, die sich auf das glücklichste gegenseitig ergänzen: *Adolf Spamers Deutsche Volkskunde* und *Paul Gauß' Buch vom deutschen Volkstum.* Adolf Spamers Werk (3) ist mit seinen zwei starken Bänden die stattlichste Gesamtdarstellung, welche die deutsche Volkskunde jemals gefunden hat. Bereits die Verteilung des gewaltigen Stoffes in einen darstellenden Textband und einen veranschaulichenden Bilderband ist als eine Maßnahme zu betrachten, die aus wissenschaftlichen, erziehlichen und buchtechnischen Gründen gleichermaßen begrüßt werden muß. Während selbst so vortreffliche Werke wie John Meiers Deutsche Volkskunde bereits in der Zahl der behandelten Einzelgebiete große Lücken zeigen, ist hier zum ersten Male der Gesamtbereich der Volkskunde durchmessen; wenn man die Kunde von den Siedlungsformen der Siedlungsgeschichte zuweist, dann hätte man sich nur noch eine knappe Darstellung der volkstümlichen Namengebung gewünscht. Der Aufbau des Gesamtwerkes ist nach einer wohldurchdachten Gliederung erfolgt, wenn auch nicht immer erreicht werden konnte, daß die Einzelbeiträge der 32 Mitarbeiter sich ganz dem Gesamtplane fügten. So kam es, daß etwa der Abschnitt über das Volkslied etwas mager blieb, während andere Abschnitte überreich ausfielen. Im ganzen aber bleibt der Eindruck einer großartigen herausgeberischen Leistung bestehen, der durch die Betrachtung des Bilderbandes noch wesentlich verstärkt wird. Die Auswahl der 740 Bilder und ihre Beschreibung auf 240 Textseiten ist fast ausschließlich das Verdienst Spamers. Die Bildtexte führen nicht nur in die Bildinhalte ein, sondern decken auch die großen Zusammenhänge auf und lassen dadurch in einer weniger strengen Form die Gedankenreihen des Textbandes wieder aufklingen. Nicht minder verdienstvoll als die bunte Reihe der Bildtafeln, Strichätzungen, Offsetdrucke und Originalbeilagen ist das von Herbert Bellmann verfaßte Schrifttumsverzeichnis, welches mit seinen 2416 Buchtiteln einen zuverlässigen, nach Sachgruppen geordneten Wegweiser zu den volkskundlichen Einzelarbeiten darstellt. In der Vielseitigkeit des Aufbaues, in der Zuverlässigkeit seiner Beiträge und dem Reichtum seiner bildlichen Ausstattung ist das Werk Spamers jene deutsche Volkskunde, die der Größe ihres Gegenstandes in jeder Hinsicht entspricht.

Volkstumskunde im weitesten Sinne des Wortes bietet das Werk von *Paul Gauß* (4), das in knappen Aufsätzen, in Karten und Bildtafeln einen umfassenden Überblick über das gesamte deutsche Volk und die sein Leben formenden Kräfte gibt. In allen Teilbeiträgen kommt die volksdeutsche Einstellung zum Ausdruck, die sich nicht auf die Betrachtung der im Reiche lebenden Deutschen beschränkt, sondern das gesamte Grenz- und Auslanddeutschtum mit einbezieht. Erst daraus entsteht jene großdeutsche Gesamtschau, die der geschichtlichen Sendung des Deutschtums und der Größe seiner kulturellen Leistung gerecht zu werden vermag. Von besonderem Wert ist der zweite Teil des Buches, der uns die landschaftliche Gliederung des Binnen- und Auslanddeutschtums mit den Augen des Geographen sehen lehrt und diese Schau durch vorzügliche Bilder und Sprachgrenzkarten erläutert. Durch die Fülle der beigegebenen Karten gewinnt das Werk überhaupt den Wert eines ersten Atlas des deutschen Volkstums, der eine lebendige Anschauung von Wesen und Lebensraum der deutschen Stämme vermittelt und gleichzeitig ein verläßlicher Führer durch alle Fragen des Grenz- und Auslanddeutschtums ist. Im Anschluß an die beiden gleich vorzüglichen Sammelwerke von Spamer und Gauß sei des volkskundlichen Lesebuches von *Fritz Brather* gedacht (5), das in geschickter, liebenswürdiger Weise der volkskundlichen Forschung aus allen Kreisen des Volkes neue Freunde werben will. Im Gegensatz zu dem volkskundlichen Lesebuch von Othmar Meisinger, das sich ausschließlich auf die Wiedergabe wissenschaftlicher Texte beschränkt,

hat Brather vorwiegend Aussagen schöngeistiger Schriftsteller über Stammesart und Siedlung, Sprache und Dichtung, Volksglauben und Volksrecht, Sitte und Brauch ausgewählt. Da die dichterische Sprache eine größere Eindringlichkeit und Werbekraft als die wissenschaftliche Darstellung besitzt, so wird dieser Weg seinem Vorhaben sicher förderlich sein, wenn uns auch der im Anhang abgedruckte 'Wegweiser zu volkskundlicher Forschung' nicht immer mit dem wichtigsten Schrifttum und den vordringlichsten Forschungsaufgaben bekannt macht.

Neben den zusammenfassenden Darstellungen und grundsätzlichen Erwägungen über Sinn und Aufgaben volkskundlicher Arbeit schreitet die Einzelforschung in den volkskundlichen Sonderbereichen rüstig vorwärts. Das bedeutsamste Ereignis auf dem Gebiete der geistigen Volkskunde ist das Erscheinen der ersten Lieferung des großen deutschen Volksliederwerkes (6), das den veralteten Deutschen Liederhort von Erk-Böhme ersetzen soll. Aufbauend auf den gewaltigen Sammlungen des Deutschen Volksliedarchives beginnt ein zunächst auf neun Bände berechnetes Riesenwerk zu erscheinen, das den deutschen Volksliedschatz erschöpfend darstellen wird. Von der Größe dieser Aufgabe und der Gründlichkeit ihrer Durchführung vermittelt bereits der von *John Meier* herausgegebene erste Teil des ersten Balladenbandes ein deutliches Bild. Bei jedem Liede wird nach dem Abdruck der Texte und Melodien eine eingehende Erörterung des Inhaltes und der Überlieferung, ferner eine Entwicklungsgeschichte des Textes und der Melodie geboten. Nach Abschluß des gewaltigen Unternehmens werden wir Deutsche uns rühmen dürfen, über das größte und gründlichste der nationalen Volksliederwerke zu verfügen. Um das köstlichste deutsche Liedgut dem gesamten Volke zugänglich zu machen, erscheinen die kennzeichnendsten Vertreter aller deutschen Liedgattungen nochmals in einer von *John Meier* herausgegebenen fünfbändigen Reihe '*Das deutsche Volkslied*' (7), die auf den schweren wissenschaftlichen Apparat der großen Ausgabe, leider auch auf die Wiedergabe der Weisen verzichtet, dafür aber in besonders starkem Maße das Liedgut des Grenz- und Auslanddeutschtums berücksichtigt. Der vorliegende Balladenband mit seiner straffen Einleitung und den vorbildlich knappen Anmerkungen kann als ein Muster volkstümlicher Editionstechnik betrachtet werden. Die bedeutsamste Gabe der musikalischen Volksliedforschung stellen *Hans Joachim Mosers Tönende Volksaltertümer* (8) dar, die eine erste zusammenfassende Sammlung und Untersuchung unserer alten Brauchtumsmusik bilden. Es ist unbegreiflich, wie die Volkskunde bisher an diesem musikalischen Reichtum der Almschreie und Alphornweisen, der Flößerrufe und Hirtensignale, der Nachtwächterrufe und Turmfanfaren, der Hochzeitsmärsche und Totengesänge fast achtlos vorbeigehen konnte. So bedeutet das grundlegende Werk mit seiner Darstellung der Musik der Stände, des Jahres- und des Lebensbrauchtums eine Entdeckungsreise in wissenschaftliches Neuland, die hoffentlich zahlreiche Nachfolge wecken wird.

Im Bereiche der Sagen- und Märchenforschung ist die schwer überblickbare Literatur durch vier vortreffliche Hilfsbücher vermehrt worden, die sich vor allem im Lehrbetrieb der Mittel- und Hochschulen segensreich auswirken werden. *Friedrich von der Leyen und Valerie Höttges* legen ein *Lesebuch der deutschen Volkssage* vor (9), das die geschichtliche Entwicklung und die landschaftliche Verbreitung der Sagen an kennzeichnenden Beispielen zeigt. Bei aller Anerkennung der Sammlung wollen wir uns nicht verhehlen, daß die zeitliche Anordnung nach dem ersten Belege sehr stark an den Zufall geknüpft ist und daß die Literaturangaben zu einigen Sagen (z. B. Schrätel und Wasserbär) vollständiger und wesentlicher sein könnten. Anderen Aufgaben mußte das von *Josef Müller und Friedrich von der Leyen* verfaßte *Lesebuch des deutschen Volksmärchens* (10)

gerecht werden. Hier wurden die Beispiele so gewählt, daß aus ihrer Gesamthaltung und ihrem Stil die Einwirkung der Dichtung und des Zeitgeistes der verschiedenen Jahrhunderte eindrucksvoll hervorgeht; das allmähliche Heranreifen der Grimmschen Erzählkunst läßt sich aus dem synoptischen Abdruck von Urschrift und sieben Auflagentexten klar erkennen. Von anderer Art sind die Bändchen *Volkssage* (11) und *Volksmärchen* (12), die *Friedrich Ranke* und *Lutz Mackensen* für die Volkskundlichen Texte des Eichblatt-Verlages verfaßt haben. Hier wird für vier Sagen bzw. drei Märchen eine große Zahl sorgfältig ausgewählter Fassungen abgedruckt, durch deren Untersuchung man ein sehr vielseitiges Bild vom Werden, Wesen und Wandern der Sagen und Märchen gewinnen kann.

Eine außerordentliche Gegenwartsbedeutung kommt dem Bereiche von Sitte und Brauch zu; strömt doch von den Arbeitsbräuchen der Stände und von den Festen des Lebens- und Jahreslaufes eine besonders starke gemeinschaftsbildende Kraft aus. Daher haben uns gerade die letzten Monate eine Hochflut volkstümlicher Schriften gebracht, die diesen zeitgemäßen Stoff zum Zwecke der Neubelebung darstellen. Aus der Fülle dieser oft mit unzulänglichen Mitteln unternommenen Versuche kann hier nur eine kleine Auslese des Besten geboten werden. Für die Hand des Volksschullehrers ist das Heft von *Fritz Nitschke* (13) bestimmt; Sinndeutung alten Brauchtums und Wegweisung in die Zukunft will das Büchlein von *Kurt Böhme* (14) bieten und ganz auf Neugestaltung aus altdeutschem Geiste ist das Heft von *Hans Niggemann* (15) eingestellt. Eine sehr ansprechende Darstellung des deutschen Brauchtums in Einzelbändchen gibt *Georg Nowottnick* (16) heraus; die nach Inhalt, äußerer Ausstattung und Wohlfeilheit gleich vorbildliche Sammlung wird sich vor allem im Deutschunterricht der höheren Schulen vorzüglich verwenden lassen. Als die anspruchvollsten Brauchtumsdarstellungen des verflossenen Jahres sind die beiden Bändchen der Schriften des Bundes für deutsche Volkskunde anzusehen. *Otto Lauffer* trägt im ersten Bändchen seine überzeugende Annahme von Geschichte und Ursprung des Weihnachtsbaumes aus dem volkstümlichen Geisterglauben der Mittwinterzeit nochmals vor (17); gegenüber dem Aufsatze von 1933 wurde die polemische Auseinandersetzung mit den älteren Anschauungen und der wissenschaftliche Apparat wesentlich gekürzt, doch durch die Beigabe guter Aufnahmen haben die Ausführungen an Anschaulichkeit und Überzeugungskraft gewonnen. Im zweiten Bändchen der schönen Reihe stellt *August Lämmle* die Bedeutung von *Brauch und Sitte im Bauerntum* dar (18). Sitte und Brauch sind ihm 'nicht museale Lebensformen, nicht theatralische Wiedergaben eines fertigen Stückes, sind überhaupt nicht Gestaltetes, sondern Gestaltendes'. Im Sinne dieser an sich nicht neuen Gesamtauffassung betrachtet Lämmle an kennzeichnenden Beispielen aus dem Lebens- und Jahreslauf das Brauchtum als Form und Gefäß des bäuerlichen Lebens überhaupt.

Viel Erfreuliches ist aus dem Bereiche der deutschen Volkstrachtenforschung zu berichten. *Hans Retzlaff*, derzeit wohl der erfolgreichste volkskundliche Lichtbildner, hat in jahrelanger Arbeit eine große Sammlung deutscher Volkstrachtenaufnahmen zustande gebracht, die sich unter Verzicht auf jede museale Zutat auf das gegenwärtig lebendige Trachtengut beschränken. Die schönsten Trachtenbilder Retzlaffs liegen nunmehr in einer drucktechnisch ausgezeichneten Veröffentlichung vor, zu der Konrad Hahm das Geleitwort und Rudolf Helm den vorzüglichen Begleittext geschrieben haben, so daß ein künstlerisch wie wissenschaftlich gleich wertvolles Werk entstanden ist (19). Der Trachtenreichtum der grenz- und randdeutschen Gebiete, den bereits das Buch von Retzlaff zeigt, kommt auch in den zwei nächsten Werken überzeugend zum Ausdruck. *Elisabeth Grabowski* hat uns als Krönung ihrer langen, der volkskundlichen Erschließung

Oberschlesiens gewidmeten Lebensarbeit ein Buch über die Volkstrachten ihrer Heimat geschenkt (20), das ein sachkundig und liebevoll gezeichnetes Bild der um die Jahrhundertwende lebenden Trachten Oberschlesiens bietet. Im Hinblick auf den Wert ihrer peinlich sorgfältigen Kleinarbeit und die warme Begeisterung für die Größe der deutschen Kulturleistung im Osten verzeiht man es der greisen Verfasserin gern, daß sie die neuen von Mützel und Geramb gewiesenen Grundsätze der modernen Trachtenforschung nicht mehr berücksichtigt hat.

Hohen künstlerischen Genuß und reichen wissenschaftlichen Gewinn bringt das Studium des großangelegten *Steirischen Trachtenbuches* von *Viktor Geramb* (21), dessen erster Band jetzt abgeschlossen vorliegt. Während man bislang den Begriff 'Volkstrachten' auf die schlichten Feiertagsgewänder einengte, die der Dorf- und Kleinstadtbewohner im XVIII. und XIX. Jahrh. trug, wird hier zum ersten Male versucht, die gesamte Kulturgeschichte des volkstümlichen Bekleidungswesens eines Landes darzustellen. Aus dieser weiten Gesamtbetrachtung ergeben sich dem Verfasser viel klarer als anderen kostüm- und trachtenkundlichen Werken drei Hauptarten der Bekleidungsformen: 1. Die Urtrachten einer bodennahen, uralten Gemeinschaftskultur, 2. die Zeitmoden der individualisierten und hochkultivierten sozialen Oberschichten und 3. 'Volkstrachten' im üblichen Sinne des Wortes, erwachsen aus dem Wechselspiel der Einflußkräfte, die zwischen den Urtrachten und den Zeitmoden walten. Die Ausbildung der Volkstrachten setzt nicht im XVI. oder gar erst im XVIII. Jahrh. ein, sondern Keime trachtlicher Besonderungen reichen bis in die Römerzeit zurück. Die Geschichte der deutschen Volkstrachten beginnt anderthalb Jahrtausende früher, als man bisher annahm. Der erste Band ist daher den Urtrachten und dem Entwicklungsgang der volkstümlichen Kleidung von der Römerzeit bis zum Ausgang des XVIII. Jahrh. gewidmet. Durch die Heranziehung des gesamten Bestandes an provinzialrömischen Steindenkmälern und mittelalterlichen Bildern, an urkundlichen und chronikalischen Nachrichten gelang es Geramb, mit methodischer Sorgfalt und umfassender Sachkenntnis aus den Trümmern der Überlieferung ein reiches Kulturbild zu entwerfen. Das mit 269 zum Teil mehrfarbigen und ganzseitigen Abbildungen ausgestattete Werk muß als die beste volkskundliche Arbeit der letzten Jahre bezeichnet werden, die im besonderen befähigt ist, eine neue Richtung der deutschen Trachtenforschung zu begründen.

Auf dem Gebiete der Haus- und Siedlungsforschung ist als erfreulichste Neuerscheinung *Otto Lauffers Dorf und Stadt in Niederdeutschland* (22) zu nennen, in dem die im ersten Bande (Land und Leute in Niederdeutschland) angebahnte Stammes- und Landschaftsdeutung folgerichtig auf das bebaute Gelände übertragen wird. In bewährter Literatur- und Sachkenntnis hat hier Lauffer das Niederdeutsche in den baulichen Erscheinungen von Dorf und Stadt herausgestellt und mit seltenem Einfühlungsvermögen abschließend die niederdeutschen Züge der mittelalterlichen und neuzeitlichen Malerei geschildert. Man hätte sich nur gewünscht, daß in dem schönen Werke auch der ingwäonischen Sprach- und Kulturspuren des Niedersachsentums gedacht worden wäre. Mit der von Kurt Heckscher begonnenen volkskundlichen Bestandesaufnahme der Provinz Hannover läßt es sich vergleichen, wenn nun auch die Österreichische Kunsttopographie volkskundliche Sonderbände herausgibt. Es liegt aber im Wesen dieses Inventarisierungswerkes begründet, wenn es nur die sachliche Volkskunde berücksichtigen kann. Hauskultur und Volkskunst ist daher auch der Untertitel der *Volkskunde des Burgenlandes*, die *Arthur Haberlandt* im Rahmen dieser Reihe erscheinen ließ (23). Das Burgenland gehört mit zu jenem breiten ostmitteleuropäischen Binnenraum, in dem sich die mitteleuropäischen und osteuropäischen Volkskulturen verzahnt und über-

schichtet haben; die Untersuchung solcher Gebiete aber pflegt für den Kulturaufbau der angrenzenden Volkstümer besonders aufschlußreich zu sein. Dies zeigt in reichlichem Maße die gründliche Arbeit Haberlandts, die auch von der Möglichkeit zur Unterbringung zahlreicher Abbildungen in glücklicher Weise Gebrauch gemacht hat.

Mit dem Burgenland sind in kulturmorphologischer Hinsicht die karpatendeutschen Sprachinseln verwandt, denen *Hans Kaser* eine siedlungsgeographische Arbeit gewidmet hat (24). Obgleich eine zusammenfassende Arbeit über das Slowakeideutschtum dringend nötig ist, so muß doch dieser Versuch als gescheitert betrachtet werden. Abgesehen davon, daß Kaser so manche Vorarbeiten oberflächlich benutzt oder gar mißverstanden hat, ist ihm vor allem die aus der Beschäftigung mit dem deutschen Sprach- und Volkskundeatlas zu schöpfende Erkenntnis von der starken Beweglichkeit aller Kulturgrenzen verschlossen geblieben. Der überragende Einfluß des Deutschtums im Osten geht eben auf die Werbe- und Strahlkraft deutscher Kultur zurück, die keineswegs auf die gegenwärtigen oder mittelalterlichen Deutschtumsbezirke beschränkt blieb, sondern sich unter siegreicher Ausweitung ihres Kulturraumes auch dort ausbreitet, wo das deutsche Sprachgebiet aus politischen Gründen gewaltsam eingeengt wurde. Das große Ereignis in der Sprachinselforschung der letzten Jahre ist das Erscheinen des Buches von *Walter Kuhn*, das Geschichte, Aufgaben und Verfahren dieses mächtig aufblühenden jungen Forschungszweiges darstellt (25). Der Grenzlanddeutsche Walter Kuhn, der selbst seit 1922 führend an der geschichtlichen, volkskundlichen und statistischen Erschließung der ostdeutschen Sprachinseln beteiligt ist, war wie kein zweiter berufen, die erste Methodik der Sprachinselforschung zu schreiben. Die große Schwierigkeit dieses ersten Versuches bestand darin, die zahlreichen Teilwissenschaften, welche zur ganzheitlichen Erfassung einer Sprachinsel notwendig sind, methodisch auf dieses große Ziel auszurichten. Wenn dies auch noch nicht völlig gelungen ist, und vor allem die kulturmorphologische Richtung zu kurz behandelt erscheint, so sind doch die systematischen Abschnitte 'Formenwandlungen in der Sprachinsel' oder 'Sprachinseltypen' schlechthin vollkommen, und auch die praktischen Abschnitte über die 'Gewinnung des Stoffes' oder die 'Sprachgrenz- und Herkunftsforschung' werden ihre heilsame Wirkung auf die Jünger der aufstrebenden Sprachinselforschung nicht verfehlen.

Es ist mir eine große Freude, diesen Bericht mit der Anzeige eines Buches beschließen zu dürfen, auf das der Auslanddeutsche schon seit vielen Jahren gewartet hat: *Emil Meynen, Deutschland und Deutsches Reich* (26). Im Zeitalter des überwundenen Liberalismus begann wie ein schleichendes Gift in die Denkweise der meisten Reichsdeutschen die westeuropäische Staatsauffassung einzudringen, welche Volk und Staat gleichsetzt. Die äußere Folge dieser gedanklichen Überfremdung war es, wenn nun auch die beiden Begriffe 'Deutschland' und 'Deutsches Reich' im Sprachgebrauch der Ämter, der Presse, der Wissenschaft und der öffentlichen Meinung gleichbedeutend verwendet wurden, obgleich sich stets die besten Binnendeutschen und mit ihnen das gesamte Auslanddeutschtum gegen diesen sprachlichen Mißbrauch wehrten. Meynen zeigt nun, wie das Wort Deutschland seit seinem ersten Auftreten im rheinischen Annolied um 1080 den gesamten Volksboden der Deutschen bezeichnet. Wenn sich auch erste Unsicherheiten des Sprachgebrauches bereits im XVII. Jahrh. einzuschleichen beginnen, wird doch bis ins XIX. Jahrh. an der volksdeutschen Auffassung des Wortes 'Deutschland' festgehalten. Nachdem die trügerische Gleichsetzung des Volkslandnamens mit dem Staatstitel erstmalig in den Wiener Bundesakten aufgetaucht war, drang sie auch in die Reichsverfassung von 1871 ein und feierte schließlich in der Weimarer Verfassung und im Amtsstil der Regimezeit ihre Triumphe. Das Verdienst Meynens ist es, diesen

nachlässigen Sprachgebrauch durch die Wucht eines außerordentlich reichhaltigen Quellenmaterials als einen irreführenden und gefährlichen Abweg gebrandmarkt zu haben; darüber hinaus hat er in einer von glühender Volksliebe getragenen Sprache seinen binnendeutschen Brüdern Sinngehalt und Urerlebnis des Wortes Deutschland neu geoffenbart, das für die Auslanddeutschen stets ein Symbol großdeutscher Volksgemeinschaft gewesen ist. (Abgeschlossen am 10. Oktober 1935.)

1. *Paul Kluckhohn, Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm* = Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von Gerhard Fricke, Bd. 13. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. VI u. 226 S. Kart. *RM* 5,50. — 2. *Ernst Bargheer, Politische Volkskunde, eine Hilfswissenschaft für die Erziehungsaufgaben des deutschen Sozialismus* = Friedrich Manns Pädagogisches Magazin, Heft 1420. Langensalza 1935. 26 S. Geh. *RM* 0,60. — 3. *Adolf Spamer, Die Deutsche Volkskunde*. Leipzig, Bibliographisches Institut A.-G. 2 Bde. 1. Textbd. 1934. VIII u. 632 S. 2. Bilderatlas mit 730 Abb., 8 Farbtafeln u. 4 zum Teil farbigen Originalbeilagen, einem Personen- u. Sachverzeichnis u. einem volkskundlichen Schrifttumsverzeichnis 1935. VIII u. 507 u. 85 S. Geb. *RM* 35. — 4. *Paul Gauß, Das Buch vom deutschen Volkstum*. Leipzig, F. A. Brockhaus 1935. X u. 426 S. mit 136 bunten Karten, 1065 Abb. u. 17 Übersichten. Geb. *RM* 20. — 5. *Fritz Brather, Deutsches Volksgut. Ein volkskundliches Lese- und Arbeitsbuch*. Berlin, Walter de Gruyter 1934. 277 S. Lwd. *RM* 3. — 6. *John Meier, Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien*. I. Bd. 1. Teil: *Balladen*. Berlin, Walter de Gruyter 1935. 196 S. Geh. *RM* 8. — 7. *Ders., Balladen*. 1. Teil = Deutsche Literatur. Reihe: *Das deutsche Volkslied*. Bd. I. Leipzig, Philipp Reclam jun. 1935. Geh. *RM* 7,50, Ganzleinen *RM* 9,—, Halbleder *RM* 15. — 8. *Hans Joachim Moser, Tönende Volksaltertümer*. Berlin-Schöneberg, Max Hesse 1935. 350 S. Text mit vielen Bildern und Melodien. Ganzleinen *RM* 7,25. — 9. *Friedrich von der Leyen und Valerie Höttges, Lesebuch der deutschen Volkssage* = Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von Gerhard Fricke, Bd. 10. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. 191 S. Brosch. *RM* 5,50. — 10. *Josef Müller und Friedrich von der Leyen. Lesebuch des deutschen Volksmärchens* = Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von Gerhard Fricke, Bd. 11. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. 192 S. Brosch. *RM* 5,50. — 11. *Friedrich Ranke, Volkssage* = Volkskundliche Texte, hrsg. von Lutz Mackensen, Heft 1. Leipzig, Eichblatt-Verlag 1934. 90 S. Brosch. *RM* 1,60. — 12. *Lutz Mackensen, Das deutsche Volksmärchen* = Volkskundliche Texte, hrsg. von Lutz Mackensen, Heft 5. Leipzig, Eichblatt-Verlag 1935. 82 S. Brosch. *RM* 1,60. — 13. *Fritz Nitschke, Deutscher Väterglaube im Spiegel von Sitte und Brauch*. 2. Aufl. Breslau, Heinrich Handel 1935. Brosch. *RM* 1,20. — 15. *Hans Niggemann, Erntefeste, Brauch und Sitte zur Erntezeit*. 6. Aufl. = Feste und Feiern deutscher Art, Heft 9. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1935. 72 S. Kart. *RM* 1,80. — 14. *Kurt Böhme, Deutsches Brauchtum, ein Führer durch die deutschen jahreszeitlichen Volksfeste*. Potsdam, Ludwig Voggenreiter 1935. 80 S. Kart. *RM* 1,40. — 16. *Georg Nowottnick, Deutsche Ostern, Geschichte, Sitte, Brauch und Volksdichtung*. 56 S. Brosch. *RM* 0,40. *Mai und Pfingsten in Sitte, Brauch und altdeutscher Dichtung*. 64 S. Brosch. *RM* 0,40. *Deutsche Ernte in Sitte, Brauch, Sage und Volksdichtung*. 64 S. Brosch. *RM* 0,40. *Deutsche Weihnacht, Geschichte, Sitte, Brauch und Volksdichtung*. 64 S. Brosch. *RM* 0,40. *Geburt, Hochzeit, Tod*. 64 S. Brosch. *RM* 0,40. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1935. — 17. *Otto Lauffer, Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch*. Berlin, Walter de Gruyter 1934. 54 S. mit 8 Abb. Geb. *RM* 1,20. — 18. *August Lämmle, Brauch und Sitte im Bauerntum*. Berlin, Walter de Gruyter 1935. 71 S. mit 13 Abb. Geb. *RM* 1,20. — 19. *Hans Retzlaff, Deutsche Bauerntrachten*. Berlin, Atlantis-Verlag 1934. 223 S. mit 207 Abb. Geb. *RM* 8,60. — 20. *Elisabeth Grabowski, Die Volkstrachten in Oberschlesien*. Breslau, Priebatschs Buchhandlung 1935. 104 S. mit 8 mehrfarbigen u. 74 einfarbigen Abb. Geb. *RM* 6,50. — 21. *Viktor Geramb, Steirisches Trachtenbuch*. I. Bd. Graz, Leuschner 1932—1935. 502 S. mit 269 zum Teil farbigen Abb. Schilling 90. — 22. *Otto Lauffer, Dorf und Stadt in Niederdeutschland*. Berlin, Walter de Gruyter 1934. 234 S. mit 10 Tafeln. Geb. *RM* 4,80. — 23. *Arthur Haberlandt, Volkskunde des Burgenlandes, Hauskultur und Volkskunst* = Österreichische Kunst-

topographie, Bd. XXVI. Baden b. Wien, Rudolf M. Rohrer 1935. 135 S. 1 Karte und 206 Abb. Brosch. *RM* 27. — 24. *Hans Kaser, Der Volks- und Kulturboden des Slowakeideutschtums* = Osteuropa-Institut in Breslau, Neue Reihe, Heft 2. Breslau, Priebatschs Buchhandlung 1934. 196 S. mit 1 Karte, 3 Deckblättern u. 17 Skizzen. Brosch. *RM* 6. — 25. *Walter Kuhn, Deutsche Sprachinselforschung, Geschichte, Aufgaben, Verfahren.* Ostdeutsche Forschungen, hrsg. von Viktor Kauder. Plauen i. Vogtl., Günther Wolff 1934. 407 S. Geb. *RM* 10. — 26. *Emil Meynen, Deutschland und Deutsches Reich, Sprachgebrauch und Begriffswesenheit des Wortes Deutschland.* Leipzig, F. A. Brockhaus 1935. 255 S. mit 40 Abb. u. 10 Karten. Geh. *RM* 11.—, Ganzleinen *RM* 12.—.

DEUTSCH

Von Friedrich Knorr

Die Auslegung der Dichtung und ihrer Geschichte muß im Verfolg der Neugestaltung unseres geistigen Lebens, die sich im engsten Zusammenhang mit der politischen Revolution vollzieht, besonders tief betroffen werden. Denn die Dichtung ist ja die unmittelbarste Verlautbarung des Wesens und Wollens unseres Volkes, die Stimme, die von seiner innersten Art und ihrem Werden und Wandel Kunde gibt. Freilich ist sie zugleich derjenige Bezirk unseres geistigen Lebens, der am meisten eines höchst eigenen und stillen Wachstums bedarf, wenn die Fülle der seelischen Kräfte, die die begnadete Zeit entbunden hat, die verbindliche Gestalt der hohen Kunst gewinnen soll. Dies bestimmt zugleich die Bemühungen um die deutende Enthüllung ihrer inneren Antriebe, die sich jedem Zugriff entziehen, der nicht verbunden ist mit der liebevollen Versenkung in das eigenste Wesen der Poesie. Wenngleich so heute, wo wir wieder zu ahnen beginnen, was wahre Dichtung ist, das Gefühl für die Notwendigkeit neuer Zugänge und neuer Wege gerade auf diesem Gebiete besonders lebendig ist, kann man doch nicht erwarten, jetzt schon endgültige Grundzüge einer neuen Wissenschaft von der Dichtung und ihrer Geschichte anzutreffen. Es fehlt noch an den entscheidenden Maßstäben, die sich zum Besten der Sache nur langsam und bedächtig herausbilden werden in stetigem Zusammenhang mit dem fortschreitenden Wiedererstarken des schöpferischen dichterischen Geistes selbst. Die Bewertung der bisher geleisteten Arbeit wird sich also vor allem danach zu richten haben, wie weit in ihr ein neues Bewußtsein vom Wesen der Poesie lebendig ist und wie weit die Bemühungen um seine gedankliche Klärung die Suche nach dem rechten Weg zum Ausdruck bringen, die bei der Besonderheit des Gegenstandes immer zugleich neue Ausblicke in seine Geschichte als das lebendige Zeugnis seines unerschöpflichen Werdens in der Zeit vermitteln wird.

In der Durchleuchtung des Wesens der Dichtung selbst sind wir noch nicht über die ersten fruchtbaren Ansätze hinausgekommen. Denn hier liegt nicht nur der wichtigste, sondern auch der weitaus schwierigste Teil der neuen Aufgaben. Die allenthalben sichtbare Beschränkung auf das Problem der *deutschen* Dichtung bedeutet hier nicht eine Verarmung, sondern eine Vertiefung der Fragestellung und einen gesunden Fortgang von den allgemeinen Formen zu lebendigen Inhalten. *Joseph Nadlers* (1) Aufriß des Stammesgefüges des deutschen Volkes, der bereits in 2 Auflagen vorliegt, leistet hier eine außerordentlich wichtige Vorarbeit, indem er die deutschen Stämme als die Träger des lebendigen Geistes der Nation in ihrer Unterschiedenheit im Reiche sichtbar macht. Die Stämme sind die natürlichen Gemeinschaften, in denen sich die Rasse verwirklicht. Ihr reiches Leben ist die Quelle auch der Dichtung in der Fülle ihrer Erscheinungen. Gegenüber der Enthüllung dieser lebendigen Verwurzelung des dichterischen Geistes tritt frei-

lich die Besinnung auf dessen entscheidende und letzte Gestalt zurück, in die wir hier keine endgültigen Einblicke gewinnen. Die Aufsätze von *Cysarz* (2) sind erfüllt von dem neuen Geist, der vor allem durch das Kriegserlebnis geweckt worden ist. Die Dichtung wird hier als für den Daseinskampf des Volkes selbst mitentscheidend erkannt, und das ist bedeutsam trotz des fühlbaren Mangels einer eigentlichen Wesensbestimmung. *Bruno Goetz* (3) sucht diese in der Verheißung des Reiches nachzuweisen und stößt damit in die entscheidende Tiefe vor. Aber sein Begriff des Reiches entbehrt der Fülle der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie uns etwa bei Wolfram begegnet. So bleibt auch das, was er uns über die Dichtung zu sagen weiß, zu farblos und zu allgemein, um ihr Wesen wirklich auszuschöpfen. Auch die Rede von *Hermann Pongs* (4) weist auf den Zusammenhang von Dichtung und Reich hin. Aber auch sie begnügt sich mit der Enthüllung tatsächlicher Beziehungen — auch in der Zeit der Reichsohnmacht —, ohne zu grundsätzlichen Erkenntnissen zu kommen.

Wir treffen hier also auf eine ganz bestimmte Lage. Es zeigt sich eine neue Ausrichtung auf die ewigen und eigentlichen Inhalte der großen Dichtung und ein mächtiges Bedürfnis nach grundsätzlichen Klärungen — aber es fehlt noch durchaus an einer gedanklichen und in die Tiefe dringenden Bewältigung der Gegenstände im Sinne einer abschließenden Wesenserkenntnis der Poesie. Dadurch wird der gesamte Forschungsstand der Einzelfragen bestimmt. Vor allen Dingen die Durchleuchtung der Teilgebiete der Poetik offenbart bei neuartigen Ansätzen den Mangel eines sicheren Wissens um die letzten Belange der Dichtung. *Robert Petsch* (5) überwindet so in seinen Untersuchungen der Erzählkunst zwar die alte individualistische Betrachtungsweise und stößt zu einer für das Tun und Lassen der Einzelgestalten verbindlichen epischen Ganzheit vor, deren einzelne Formen er untersucht. Aber er kommt nur bis zur Erkenntnis einer bestimmenden Umwelt, die keineswegs von der ganzen Schwere des Miteinanderseins erfüllt ist, dessen eigenartige Ordnung erst der Gegenstand der großen Dichtung ist. So bleibt bei ihm das Epische mehr methodisches Prinzip, ohne daß in die Tiefe des eigentlichen Wesens der Erzählkunst und ihrer existenziellen Notwendigkeit hineingeleuchtet würde. Es entstehen keine wirklichen Maßstäbe der Bewertung, und das vergänglich Bedeutungslose bleibt im größeren Ganzen des Epischen neben dem Ewigen stehen, als ob es im Raume der wahren Dichtung nicht ganze Abgründe von ihm trennten. Auch *J. Obenauers* (6) Buch fehlt der Mittelpunkt einer klaren Einsicht in das Wesen der Dichtkunst. Es sieht die Grenze des ästhetischen Typus und versteht sie am Beispiel der klassischen deutschen Dichtung plastisch offenbar zu machen. Diese Darlegungen setzen ein tieferes Wissen um die Wirklichkeit des lebendigen Menschen voraus, die auch in der Kunst den entscheidenden Grundriß des Geschehens bestimmen muß. Aber er tritt als der große Vorwurf des dichterischen Geistes nicht scharf heraus, obwohl Obenauer sich mutig mit der Erscheinung des ästhetischen Menschen auseinandersetzt, statt sie einfach abzulehnen.

Diese allgemeine Lage läßt es verständlich erscheinen, daß Erörterungen über methodische Fragen der Literaturwissenschaft heute durchaus zurücktreten. Je stärker das Gefühl für die Lebenstiefe und die existenzielle Bedeutsamkeit der wahren Dichtung wieder wird, um so vorsichtiger wird ein gewissenhaftes Denken sich um die Klärung dieser wichtigen Belange bemühen. Andererseits aber führt gerade dieses neue Gefühl zu einer außerordentlichen Belebung der konkreten dichtungsgeschichtlichen Forschung, die nun ihrerseits die Umrisse sichtbar werden läßt, innerhalb deren sich das neue Denken bewegt. Es ist kein Zufall, daß hierbei das Mittelalter voransteht, denn hier ist die deutsche Dichtung zum ersten Male zu einer Verwirklichung ihrer innersten Wesensart gekommen.

Es ist dringend notwendig, diese Ansätze fortzubilden und statt bei der Frühzeit stehen zu bleiben, sich vor allem der Durchforschung der großen Werke des Hochmittelalters zu widmen. Denn es erscheint immer mehr als ein Verhängnis der deutschen Geistesgeschichte, daß unsere klassische Dichtung ebenso wie unsere klassische Ästhetik fast ohne Kenntnis dieser Hochzeit der deutschen Poesie entstanden sind. Der Schlußband von *G. Ehrismanns* (7) Literaturgeschichte des deutschen Mittelalters zeigt freilich noch wenig von diesem neuen Geist. Er wandelt die bewährten Bahnen der Zusammenfassung des Stoffes und der bisherigen Forschungsergebnisse und hat darin seinen außerordentlichen Wert, obwohl durch die Fülle des Materials die Einzelbetrachtung zurücktritt, was man vor allem bei der Behandlung des Nibelungenliedes bedauert. Aber alles in allem ist diese Darstellung des späteren Mittelalters eine außerordentliche Leistung. Desgleichen begrüßen wir eine Zusammenstellung früher deutscher Lyrik, die *H. Arens* besorgt und *A. Hübner* eingeleitet hat. (8) Sie gibt einen feinen Überblick über die Tiefe und Eigenart des lyrischen Schaffens des gesamten deutschen Mittelalters.

Unter den einzelnen Dichtern haben wir zunächst Walthers zu gedenken. Sein Werk liegt in der Ausgabe von Lachmann nunmehr in der 10. Auflage vor, herausgegeben von *C. v. Kraus* (9). Diese Ausgabe unterscheidet sich von den früheren durch eine gelegentliche Umgestaltung der Texte auf Grund neuerer Forschungen. Überhaupt hat Kraus sich bemüht, einen gesäuberten und echteren Text zu schaffen unter Verarbeitung aller Ergebnisse neuerer Untersuchungen. Über dieses Verfahren gibt er in einem größeren Buche Rechenschaft (10), das alle wesentlichen Fragen der Walther-Philologie abhandelt und vielerlei neue Einblicke vermittelt — Echtheit und Abfolge der Verse, Chronologie usw. —, für die man Kraus zu großem Dank verpflichtet ist. Im Dienste einer echten Wesenserkenntnis der Waltherschen Kunst steht im letzten auch *G. Gerstmeyers* Betrachtung der Wandlungen seines geistesgeschichtlichen Bildes (11). Von den Tagen Walthers selber bis in die jüngste Gegenwart hinein geht ihnen der Verfasser mit liebevollem Verständnis und guter Sachkenntnis nach und zeigt insbesondere, wie wenig die Vorstellungen, die sich das spätere XIX. Jahrh. von Walthers Anschauungen machte, seinem wirklichen Wesen entsprechen. So wichtig nun der Nachweis ist, daß man Walther nicht für den Nationalismus des 2. Reiches in Anspruch nehmen darf, ohne ihm Gewalt anzutun, so sehr vermißt man bei Gerstmeyer andererseits einen fördernden Hinweis auf den echten Walther als den Künder eines tiefer verstandenen *Reiches*, für dessen außerordentliche Bedeutung als erziehende und ordnende Macht wir heute wieder den rechten Blick gewinnen. So bleibt auch diese Studie nur Vorarbeit für künftige Bemühungen um den ganzen Walther. Die kleine Studie von *H. Teske* (12) sucht in Walthers geschichtliche Sendung vorzudringen. Sie gibt einen dankenswerten Überblick über die Hauptzüge seines Schaffens mit dem Blick auf das Reich — aber das Bild, das sie vermittelt, bleibt doch zu blaß, um tieferen Ansprüchen zu genügen. Gegenüber dem Vogelweider findet Wolfram v. Eschenbach noch immer nicht die Beachtung, die ihm als dem mächtigsten Verkünder des deutschen mittelalterlichen Geistes und des Reiches als seiner geschichtlichen Wirklichkeit gebührt. Was *G. Weber* (13) zu ihm zu sagen weiß, ist mehr als eine Enttäuschung. Zwar versucht er den 'Parzival' aus den größeren Zusammenhängen der Geistesgeschichte zu deuten. Aber zur Auslegung der großen Dichtung gehört mehr als die Auffrischung philologischer Methoden durch theologische und philosophiegeschichtliche Gesichtspunkte. Weber sieht richtig, daß in Wolframs Kunst eine neue Auffassung des Christentums lebendig ist, die bei tiefster Hingabe an Gottes Willen die irdische Welt in ihrer vergänglichen Wirklichkeit liebevoll umfaßt, aber er schöpft das Werk nicht aus und kommt nicht zu einer Einsicht in Wolframs Vision des Reiches als seiner eigentlichen

geistesgeschichtlichen Leistung. Die Bedeutung der Trevrizentbegegnung wird verkannt und so nicht nur Wolframs Ansichten von der Kirche und von der Rechtfertigung, sondern auch seine Anschauungen vom Rittertum und vom Sinn des Grals mißverstanden. Wir hören erstaunt, daß der Dichter im Grunde ein Verkünder des Thomismus sei und müssen zusehen, wie insbesondere der Mensch Parzival — der übrigens an einer Stelle geschmackvoll als 'der primär bildungsmäßig nicht Vorbelastete' bezeichnet wird (das nur als ein Beispiel für viele ähnliche Entgleisungen) — um seine tiefsten und schönsten Züge kommt. Das Deutsch, in dem Weber die Ergebnisse seiner Forschungen vorträgt, ist schauderhaft, und es muß einmal ausgesprochen werden, daß die neue deutsche Wissenschaft die Zumutung einer solchen Sprache nicht mehr erträgt. Der Verfasser legt vorläufig nur das Kernstück des Bandes II seines Werkes vor, aber man kann nach dieser Probe den weiteren geplanten Bänden nicht eben mit Zuversicht entgegensehen. Auch Gottfried harrt noch einer in die Tiefe dringenden Auslegung. Denn das Buch von *Dijksterhuis* (14) gibt in der Hauptsache eine dankenswerte Vergleichung mit Thomas, ohne in den inneren Geist des 'Tristan' wirklich einzudringen. Im Ganzen gesehen kann man sagen, daß wir erst im Anfang eines neuen Verständnisses der mittelalterlichen Dichtung stehen und die Zukunft uns hier noch viel verheißt.

Unter den späteren Epochen weckt naturgemäß die hohe Zeit der Klassik und des Idealismus die tiefste Anteilnahme. Wir dürfen hier zunächst mit Freude die lange erwartete Gesamtdarstellung von *Franz Schultz* (15) begrüßen, die nunmehr im 1. Band vorliegt, der von Winckelmann bis zu Goethes italienischer Reise führt. Im ganzen ein ausgezeichnetes Werk, in dem vor allem die Abschnitte über Winckelmann und Herder allgemeinen Beifall finden werden. Freilich darf gerade bei diesem Buche nicht verschwiegen werden, daß es trotz seiner hervorragenden Sachkenntnisse nicht alle Wünsche befriedigt. Der entscheidende Mittelpunkt des Herderschen Schaffens ist nicht gesehen und die Betrachtung und Bewertung Goethes nicht in dem Maße der ästhetischen Sphäre entrückt, wie es uns heute unerläßlich notwendig erscheint. Ein endgültiges Urteil wird freilich erst nach Erscheinen des Schlußbandes möglich sein. Jedenfalls sind wir Schultz dafür dankbar, daß er uns dazu anregt, immer wieder zu überdenken, wie sehr wir für die gerechte Beurteilung dieser Epoche gänzlich neuer Gesichtspunkte bedürfen. Im einzelnen erscheint dies vor allem für Lessing unerläßlich notwendig — *M. Waller* (16) sucht zunächst an einem Teilgebiet seines Schaffens — der Erziehung des Menschengeschlechts — nachzuweisen, daß Lessing zwar auf dem Boden der Aufklärung stand, ihre inneren Antriebe aber in einem so vertieften Sinne verstand, daß er sich dem Idealismus in seinem besten Wollen eng benachbart erweist. Am sichtbarsten ist Schiller in den Mittelpunkt neuer Bemühungen getreten. An erster Stelle wäre die Schrift von *Pongs* (17) zu erwähnen, die die Auffassungen von Gundolf, Fricke, Stapel, Fabricius u. a. verarbeitet. Schillers Dichtung wird hier von der übergeordneten Ganzheit des Volkes her, die den Einzelnen religiös und politisch bindet, bewertet und ein Durchblick durch sein ganzes Lebenswerk gegeben, der vieles in neuem Lichte erscheinen läßt. Indem sich Schillers Idealismus nicht als ein Eingriff des abstrakten Geistes ins Leben erweist, sondern als „eine lebensvolle Prägung des kulturschaffenden Vatergeistes“, scheidet sich diese Betrachtung klar von der von *W. Deubel* (18), die von der Klagesschen Philosophie aus die Einheit des Schillerschen Werkes mehr zerspaltet als wirklich erleuchtet, trotz der guten Einblicke, die sie gelegentlich vermittelt. Gerade bei Gelegenheit der Deubelschen Schrift wird uns wieder deutlich, wie sehr es uns an einer verbindlichen Auslegung der dramatischen Dichtung fehlt, die die innersten Antriebe des Schillerschen Schaffens erst in ihrer Bedeutung wie in ihren Grenzen sichtbar machen könnte.

Denn Deubels eigene Analyse der Tragödie (19) kann als solche nicht anerkannt werden, da sie durch den Klagesschen Gegensatz von Leben und Geist die dramatische Kunst gerade ihrer tiefsten existenziellen Spannung entkleidet.

Die Beschäftigung mit Goethe ist alledem gegenüber mehr in den Hintergrund getreten, was seine tiefen Gründe hat. Aus dem engeren Kreis um ihn wird uns durch *H. H. Houben* (20) die tragische Gestalt Eckermanns menschlich nahegebracht. Die Schrift vermittelt ein gutes Bild des Mannes, der sich an das Genie verschenkte, um gleichsam in einem ewigen Opfer ganz in ihm unterzugehen.

Unvergleichlich wichtiger ist das neue Bemühen um Hölderlin. Das vertiefte Verständnis seines Lebens und seines Werkes ist nicht neu. Er ist längst als einer unserer größten Dichter anerkannt. Aber es erscheint wichtig, daß sich diese Bewertung vor den gesteigerten Ansprüchen dieser drangvollen Tage nicht nur bewährt, sondern daß sie sich festigt, je mehr wir wieder zu ahnen beginnen, daß das Dichterische sich am mächtigsten aus den Nöten des Daseins erhebt. *C. Petersen* (21) hat seine Betrachtung ganz unter den Gesichtspunkt des Einsatzes für das Vaterland als der Mitte des Hölderlinschen Schaffens gestellt. Der Dichter erscheint hier als der inbrünstige Sänger seines Volkes, was Hölderlins Wesensart sicherlich in vielem entspricht. Auch *Böckmanns* (22) großes und schönes Werk setzt an der Verbundenheit mit dem Volk als der entscheidenden Wirklichkeit seines dichterischen Daseins an und erhebt sich von hier aus zu der Frage nach dem entscheidenden Sinne der Götter in Hölderlins Schaffen. Von der durch die christliche Erziehung bestimmten Jugend führt der Weg durch die Spannungen des deutschen Geisteslebens zu einer mächtigen Schau der Lebens- und Schicksalsmächte und durch sie zu einer vertieften Erkenntnis des Christentums zurück. Christus wird zur mythischen Gestalt neben den antiken Göttern. Indem sich das Leben des Menschen aus einer mythischen Mitte bestimmt zeigt, die ihn mit der unmittelbaren Mächtigkeit bewegt, die allein der Geschichte gestaltenden Wirklichkeit des Christentums innewohnt, tritt Hölderlins Bemühen eigenwertig neben die Symbolformen der deutschen Klassik. Aus erstarrten Ordnungen einer bewußt gewordenen Zeit wird der Weg zu einer ursprünglichen Gläubigkeit gefunden und in ihr zugleich der Anspruch der so außerordentlichen vielschichtigen deutschen Situation bewältigt. Ein Werk, das von tiefer Hingabe an seinen Gegenstand und von bester Kenntnis der Hölderlinschen Dichtung und der Geistesgeschichte ihrer Zeit getragen wird.

Auch die nachklassische Zeit harrt in vieler Hinsicht einer neuen Durchleuchtung. Die Gestalt Georg Büchners wird dabei immer ein besonderes Interesse finden, wenn auch heute mehr als früher in einem kritischen Sinn. *A. Pfeiffer* (23) sieht ihn aus der besonderen existenziellen Situation der Zeit und weiß seine Einmaligkeit durchaus lebendig zu machen. Das Abgründige im Menschen und in der Geschichte erscheint als der Quell der Büchnerschen Kunst. Das Innere seiner Welt ist ohne Gesetz und Maß — es ist erfüllt von Dämonie, der gegenüber die erlösende und befreiende Kraft des Christentums versagt. Das hat Büchner zweifellos eindringlich gesehen und gestaltet. Aber er hat sich ihm doch zu sehr verschrieben, um es in einer höheren Ordnung binden zu können, worin doch die eigentliche Aufgabe des Dichters besteht. So ist er nach Pfeiffer formales Genie geblieben, trotz seiner tiefen Kenntnis des Menschenherzens, und bei aller dichterischen Kraft im letzten doch ohne die innere Verbindlichkeit des großen Künstlers.

Wesentlich wichtiger ist eine neue Auslegung des Grillparzerschen Werkes, die J. Müller (24) vorlegt. Das vertiefte Verständnis des lebendigen Menschen, zu dem die Existenzialphilosophie entscheidende Anstöße gegeben hat, erschließt im Schaffen dieses Dichters erst die entscheidenden Zusammenhänge. Die innere Unsicherheit des

Grillparzerschen Menschen vor dem unentrinnbaren Anspruch des lebendigen Daseins, sein Mangel an entschlossener Bereitschaft in dem ihm schicksalhaft zugemessenen Moment enthüllt sich hier als die Wurzel seiner Tragik. Von ihr aus erscheint das Gesamtwerk in der Tat als ein geschlossenes Ganzes, aus dem die einzelnen Stücke leben, die der Verfasser feinsinnig auszulegen versteht. Sein Buch ist ein entschiedener Fortschritt in der Grillparzer-Forschung und ein beachtlicher Beitrag zur Auslegung des Dramas.

Während die Untersuchung der übrigen bedeutenden Erscheinungen dieses Zeitraumes nach den neuen Gesichtspunkten sich erst vorbereitet, erweckt die Dichtung unserer Gegenwart gerade von diesen her unmittelbare Anteilnahme. Dabei sind es vor allem die Schöpfungen Stehrs und Georges, die heute erst ein ihrem innersten Wesen wirklich angemessenes Verständnis finden. Gerade Stehrs Werk ragt ja aus der Nachkriegszeit nicht nur durch seine innere Vielfalt und durch seinen Mut, auch die unzeitgemäßen Probleme des Daseins kühn anzupacken, hervor, sondern darf im Hinblick auf seine Betrachtung des lebendigen Menschen geradezu als eine Vorbereitung des neuen Geistes angesehen werden, der uns heute beseelt. *H. Boeschensteins* (25) Studie stellt sich die Aufgabe in die innersten Bezirke seiner Dichtung vorzudringen und deckt dabei die Zusammenhänge auf, die sein Schaffen mit unserer durch innere Umbrüche bewegten Welt verbinden. Die realistische und dabei so unendlich vertiefte Betrachtung des Menschen, die sie in Stehrs Werk findet, trifft sicherlich den Kern. Der Kampf mit der Welt und die Suche nach dem lebendigen Gott, die Leidenschaft der Erkenntnis gerade im Angesicht des dunklen Geheimnisses des Menschseins, ist Geist von unserem Geist. Freilich vermissen wir in dieser Untersuchung die feste Mitte, die in Stehrs Anschauung vom Miteinandersein liegt. Hier fehlt es der Arbeit an der Tiefe, die zugleich die Maßstäbe für eine kritische Beleuchtung des Dichters hätten vermitteln können, die ebenso wichtig bleibt, wie die Durchdringung seiner positiven Leistung. Es ist für Stehrs Anschauungen eben doch kennzeichnender, daß er den Staat als entscheidende Ordnung der Gemeinschaft nicht sieht, als es Boeschenstein erscheint. In diesem Punkt wird Stehr von George unbedingt überragt, denn Georges entscheidende Leistung war das Bekenntnis zum *Reich* als *strenger Ordnung* und als *deutschem Schicksal* im europäischen Raum. *A. Brodersen* (26) hat dies erkannt und Georges Werk als eine allmähliche Hinordnung auf diese letzte Erkenntnis ausgelegt. Es schließt sich damit zu einer geschlossenen Einheit zusammen, trotz der verschiedenen Stufen seines Werdens. Und indem das Reich hier nicht nur als eine deutsche Sache, sondern als eine europäische Verantwortung erscheint, wird eine vielsagende Verwandtschaft gegenwärtiger Betrachtungsweise mit der der hochmittelalterlichen Kunst offenbar, woraus entscheidende Folgerungen in Zukunft noch zu ziehen sein werden. *Pellegrinis* George-Studie (27) erfüllt im Ganzen dieser Anschauungen eine wichtige Aufgabe, wenn sie die inneren Bindungen des Dichters an das Göttliche beleuchtet und in seiner Hingabe an das Bestehende den Willen zu einer Umwertung des Wirklichen im Sinne seiner religiösen Durchdringung und Erhebung sieht. Im Umkreis dieser Betrachtungen sind endlich auch die biographischen Enthüllungen von *S. Lepsius* (28) wichtig, da sie uns manches im Leben des Dichters beleuchten, was uns vorher dunkel und unverständlich erschien.

So ergibt sich also in der geschichtlichen Durchforschung ein neuer entscheidender Zusammenhang, der vom Hochmittelalter bis in unsere Zeit hineinreicht und der zwar in seiner Bedeutung noch bei weitem nicht vollkommen durchforscht ist, der aber in der Zielsetzung und in den Methoden der deutschen Dichtungsgeschichte ein neues mächtiges Leben schon heute einhaucht.

Zum Schluß sei noch empfehlend hingewiesen auf die Zusammenstellung der neuesten Dichter und ihrer Werke, die im neuen Reich besonderer Liebe und Achtung begegnen, die *Langenbucher* (29) gibt und auf die Tabellen der deutschen Literaturgeschichte von *F. Schmitt* (30), die trotz gelegentlicher Ungenauigkeiten ein sehr brauchbares Hilfsmittel insbesondere für den Unterricht bilden werden.

Wir freuen uns, diesen Bericht abschließen zu könnn mit *Burdachs* Wissenschaft von deutscher Sprache (31), die das Werden unserer Sprachwissenschaft von Opitz bis R. Hildebrand mit der bei Burdach selbstverständlichen Kenntnis der Sache darlegt, und die auch dort von hohem Werte ist, wo man dem Verfasser nicht folgen kann.

1. *J. Nadler, Das stammhafte Gefüge des deutschen Volkes.* 2. Aufl. München, Kösel & Pustet 1934. 206 S. *RM* 4.80. — 2. *H. Cysarz, Dichtung im Daseinskampf.* Berlin, Kraft 1935. 79 S. Kc. 35. — 3. *B. Goetz, Deutsche Dichtung.* Luzern, Vita Nova-Verl. 1935. 99 S. *RM* 2.60. — 4. *H. Pongs, Der Dichter im Reich.* Stuttgart, Bonz 1935. 16 S. *RM* 0.50. — 5. *R. Petsch, Wesen und Formen der Erzählkunst.* Halle, Niemeyer 1934. XIV, 346 S. *RM* 13. — 6. *K. J. Obenauer, Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur.* München, Beck 1933. X, 411 S. *RM* 13.50. — 7. *G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters.* Schlußbd. München, Beck 1935. XVIII, 699 S. *RM* 21. — 8. *Frühe deutsche Lyrik.* Ausgew. u. erl. v. *H. Arens.* Berlin, Weidmann 1935. 460 S. *RM* 4.80. — 9. *Die Gedichte Walthers von der Vogelweide.* 10. Ausg. Hrsg. v. *C. v. Kraus.* Berlin, de Gruyter 1936. XXXII, 243 S. *RM* 3.80. — 10. *C. v. Kraus, Walther von der Vogelweide.* Berlin, de Gruyter 1935. XII, 500 S. *RM* 19. — 11. *G. Gerstmeyer, Walther von der Vogelweide im Wandel der Jahrhunderte.* Breslau, Marcus 1934. 192 S. *RM* 10. (Germanische Abhandl. H. 68.) — 12. *H. Teske, Walther von der Vogelweide.* Lübeck, Coleman 1934. 46 S. (Colemans kleine Biographien H. 49.) *RM* 0.70. — 13. *G. Weber, Der Gottesbegriff des Parzival.* Frankfurt a. M., Diesterweg 1935. 51 S. *RM* 2. — 14. *A. Dijksterhuis, Thomas und Gottfried.* München, Hueber 1935. 194 S. *RM* 6.80. — 15. *F. Schultz, Klassik und Romantik der Deutschen.* T. 1. Stuttgart, Metzler 1935. 309 S. *RM* 9.50 (Epochen der deutsch. Literatur, Bd. 4). — 16. *M. Waller, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.* Berlin, Ebering 1935. 202 S. *RM* 7.80. (German. Studien, H. 160.) — 17. *H. Pongs, Schillers Urbilder.* Stuttgart, Metzler 1935. IV, 52 S. *RM* 1.75. — 18. *W. Deubel, Schillers Kampf um die Tragödie.* Berlin, Widukind-Verl. 1935. 47 S. *RM* 1.30. — 19. *Ders., Der deutsche Weg zur Tragödie.* Berlin, Jeß 1935. 80 S. *RM* 2. — 20. *H. H. Houben, Goethes Eckermann.* Berlin u. a., Zsolnay 1934. 354 S. *RM* 5.50. — 21. *C. Petersen, Der Seher der deutschen Volkheit Friedrich Hölderlin.* Kiel, Lipsius & Tischer i. Kom. 1934. 23 S. *RM* 0.80. (Kieler Univ.-Reden. N. F. H. 1.) — 22. *P. Böckmann, Hölderlin und seine Götter.* München, Beck 1935. XI, 456 S. *RM* 14.50. — 23. *A. Pfeiffer, Georg Büchner.* Frankfurt a. M., Klostermann 1934. 100 S. *RM* 3.75. — 24. *J. Müller, Grillparzers Menschenauffassung.* Weimar, Böhlau 1934. IX, 156 S. (Literatur u. Leben. 4) *RM* 5. — 25. *H. Boeschenstein, Hermann Stehr.* Breslau, Priebatsch 1935. V, 92 S. *RM* 4. (Sprache u. Kultur d. germ. u. roman. Völker. R.-R. Bd. 15.) — 26. *A. Brodersen, Stefan George.* Berlin, Runde 1935. 80 S. *RM* 2.50. — 27. *A. Pellegrini, Stefan George.* Berlin, Runde 1935. 38 S. *RM* 2.20. — 28. *S. Lepsius, Stefan George.* Berlin, Runde 1935. 101 S. 13 Faks., 12 Taf. *RM* 4.80. — 29. *H. Langenbucher, Volkhafte Dichtung der Zeit.* 2. Aufl. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1935. 194 S. *RM* 2.80. — 30. *Fr. Schmitt, Tabellen zur deutschen Literaturgeschichte.* Berlin, Junker & Dünnhaupt 1935. VIII, 165 S. *RM* 6. — 31. *K. Burdach, Die Wissenschaft von deutscher Sprache.* Berlin, de Gruyter 1934. VIII, 191 S. *RM* 5.

ALTE GESCHICHTE

Von Hans Volkmann

Die durch die nationalsozialistische Weltanschauung bedingte neue Zielsetzung der Wissenschaft wirkt sich naturgemäß im wissenschaftlichen Schrifttum langsamer aus als etwa im akademischen Unterricht. In dieses Blickfeld hat *H. Berve* (1) mit aller Schärfe seine Besprechung der in dieser Zeitschr. Bd. 10 S. 564ff. gewürdigten Kulturgeschichte des Alten Orients gestellt. Er fordert Rücktritt der Universalgeschichte, mithin Vorrang der wertbetonten Nationalgeschichte. Darüber hinaus bestreitet er weitgehendst die Möglichkeit, die Eigenart eines Volkes anderer Rasse geschichtlich zu verstehen und gesteht z. B. der Assyriologie und Ägyptologie nur den Rang einer deskriptiven Wissenschaft zu. Es ist für die kritische Gesamtlage der Wissenschaft kennzeichnend, daß dieses Kernproblem der Verstehensmöglichkeit wohl in der Kritik angeschnitten oder in Anmerkungen abgetan wird, aber bisher für unser Fachgebiet eine erschöpfende Behandlung nicht gefunden hat. Seine ganze Schwere wird uns besonders bewußt gegenüber *A. Ermans* Darstellung der ägyptischen Religion (2), die sich in der Freude an den vielen kuriosen Einzelheiten als Frucht der alten religionsgeschichtlichen Forschung ausweist, aber nicht dazu durchdringt, die religiöse Form aus der Eigenart des ägyptischen Menschen und seinen rassischen Bedingungen zu erklären. Mit seiner einleitenden Bemerkung: 'Wie er diese Gottheit sich denkt, ob es ein Gott ist oder ob es viele sind, ob sie ein körperliches Wesen ist oder ein geistiges, das ist Sache des Zufalls', hat Erman Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung wie die soziologische und ethnologische Bezogenheit der Religion beiseite geschoben. Leider! Es sei an den Bericht Herodots (I 132) erinnert: Beim Opfer darf der Perser nicht für sich allein Gutes erbitten, sondern er betet, es möge allen Persern und dem Großkönige gut gehen; in den 'allen Persern' ist er ja selbst auch einbegriffen. Wer an diesen Bericht denkt, mag zwar einwenden, daß hier viel mehr die Furcht vor dem Neide der Gottheit mitspricht, die ein Herausstellen der eigenen Person verbietet, als etwa der Gedanke der Volksgemeinschaft; er empfindet aber trotzdem den weiten Abstand dieses artverwandten Glaubens zu den 'in den Vordergrund sich drängenden Torheiten' der ägyptischen Religion, die ihr beredter Anwalt Erman zugibt (z. B. S. 386 die 70tägige Beerdigungszeremonie des Apisstieres mit ihren dementsprechenden Kosten). In den einprägsamen Bildern dieser widerspruchsvollen Verehrungsformen, die Erman aus den Quellen meisterhaft gibt, liegt der Vorzug seines Buches. Das Verhältnis geistlicher und weltlicher Gewalt wird etwa in der Episode umrissen, in der das Gottesorakel des Ammon offensichtlich einen vom König gewünschten Außenseiter zum Hohenpriester bestimmt. Manch bekannter Zug wird von Erman abweichend gedeutet, so z. B. die Reliefs in den Grabkammern rein dekorativ, während sie nach der üblichen Erklärung als magische Kräfte mit dem Toten im Jenseits leben und ihm dienen sollten. Es bleibt Ermans Verdienst, für die ägyptische Religion die Unterlagen zu der wichtigen Frage bereitgestellt zu haben, ob auf die religionsgeschichtliche Entwicklung in ihren Anfängen die physiologischen wie psychischen Rassenunterschiede wirken oder ob die verschiedenen Religionen aus gleichartigen Anfängen sich spalten. Die Lösung dieser Frage, die eng mit dem erwähnten Verstehensproblem verknüpft ist, fordert zunächst zahlreiche stoffliche und methodische Untersuchungen, wie sie soeben *E. Unger* (3) in der Scheidung des Unsemitischen und Indogermanischen in der altorientalischen Kunst durchführt. Das semitische Ideal zieht die Ruhe und Regelmäßigkeit vor, das Indogermanische

liebt die Lebendigkeit und Bewegung in der Darstellung und in Kunstwerken. Daß die außerordentlich starke Mischung verschiedenster Kulturen und Stämme gerade in Vorderasien die rassenhafte Scheidung der Völker erschwert, zeigt *Fr. W. König* (4) an der Art der Völkerwanderung, die zur Gründung des Meder- und später des Perserreiches führte. Diese Völker wandern nicht plötzlich geschlossen ein, sondern, wie König aus den assyrischen Quellen — vielleicht bisweilen zu weitgehend — erschließt, nutzen einzelne medische und persische Heerkönige oder Feudalherren die Spannungen der Großmächte, des Chalderreiches, Assyriens und Elams in deren Diensten aus oder werden von ihnen gegeneinander ausgespielt. 'Das Rezept: Meder durch Meder ist die assyrisch-elamitische Variante des römischen Germanen gegen Germanen.' Wie bei der germanischen Durchdringung des Imperium Romanum setzt sich die Oberschicht der medischen Einwanderer rasch an die Stelle einheimischer Dynasten. Über diese Parallelen hinaus macht König auf germanisch klingende Namen (z. B. Med. Jschteliku — Stilicho, Sibe — Sibich) und Titel (Bezeichnung der Leibwächter im alten Orient, bei Türken und Germanen als 'Hunde') aufmerksam, ohne leider aus diesen zumindest für den Laien verblüffenden Zusammenstellungen deutliche Folgerungen zu ziehen. Das durch die Anlage der Sammlung bedingte Fehlen von Belegen täuscht den Fernerstehenden etwas über die schwierigen Quellenfragen hinweg. Wie wenig sie übergangen werden dürfen, zeigt z. B. *C. F. Lehmann-Haupt* (5), der 'eine nachweisbare Erwähnung der Ionier oder auch eines Diogenes in chaldischen Inschriften' bestreitet. Da Königs Büchlein aus dem Laien schwer zugänglichen Quellen wesentliche Ergänzungen zu Herodot und Xenophons Kyrupädie sowie zur Geschichte der Tyrannen (zu der S. 44 übernommenen Ergänzung des Pittakos von Lesbos in einer keilschriftlichen Quelle vgl. jedoch F. Bilabel, Neue Heidelb. Jahrb. 1934, 146) bringt, ist seine nicht leichte Lektüre sehr zu empfehlen.

Wenn die Forschung in der griechisch-römischen Geschichte das Verstehensproblem im Sinne der orientalischen Geschichte nicht kennt, so hat sie statt dessen die nicht leichtere Aufgabe vor sich, uns Griechen und Römer in ihrem spezifischen Denken und Handeln vorzustellen. Ein sehr ansprechendes Beispiel dafür bietet die zweite der acht in Buchform vereinten Abhandlungen *V. Ehrenbergs* (6). In ihr wird das 'Agonale' als Grundzug des archaischen Griechentums erwiesen, weil 'diese allgemein menschliche Eigenschaft bei den Griechen beherrschender Trieb der Menschen' war, ohne eine starke nichtagonale Wirklichkeit auszuschließen, die Ehrenberg etwa in dem Hinschlachten der schlafenden Feinde durch Diomedes und Odysseus in der Ilias veranschaulicht. Eine gerechte Würdigung des modernen Sports als des Leistungswillens ist hier eingefügt. Die fünfte Untersuchung packt in der 'Generation von Marathon' das Generationsproblem an. Die Marathonkämpfer, die Altersklassen von 20 bis 50 Jahren umfaßten, bilden infolge dieses Erlebnisses eine *geistige* Generation, während eine Generationentrennung in unserem Sinne sich als unmöglich erweist und *E. Drerups* Versuch (7) abgelehnt wird, da infolge der Unzulänglichkeit der Quellen uns viele Daten unbekannt sind. Diese Studien können diejenigen aussöhnen, die Ehrenbergs grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber Berves Behauptung von der Unmöglichkeit, fremdrassige Kulturen zu verstehen, nicht teilen. Auch in der programmatisch eingangs behandelten Frage 'Universalgeschichte oder Altertumswissenschaft?' bekennt sich Ehrenberg zu einer 'meistens unbewußten Verbindung universal- und individualhistorischer Betrachtung'. Trotzdem diese Formulierung den auch hier spürbaren Gegensatz zu Berve überbrückt, wird uns die politische Nationalgeschichte der klassischen Völker mehr im Sinne Berves zunächst am Herzen liegen. Hier bahnen sich neue Wertungen an, die an

den Epochenbegriff anknüpfen und die schöpferische Dynamik im Zeitenablauf aufspüren wollen. Um seine demnächst erscheinenden 'Epochen der griechischen Geschichte' zu entlasten, sucht *H. E. Stier* (8) eine quellenkritische Frage zu erledigen. Die bei Thukydides nicht erwähnte und nur aus ihren Siegesdenkmälern bekannte Schlacht bei Oinoe setzt er mit dem einwandfrei bezeugten Siege der Athener bei Oinophyta 457 gleich, greift aber dabei zu methodisch nicht zu rechtfertigenden Annahmen, so daß mit *W. Judeich* (9) seine Behauptung abgelehnt werden muß. Wenn diesem Ergebnis gegenüber der Titel von Stiers Untersuchung zumindest ungewöhnlich genannt werden muß, so trifft das auf *Fr. Altheims* Buch (10) nicht zu, auch wenn ein Fachkritiker erklärt hat: Neue Epochen der römischen Geschichte hat Altheim nicht aufgezeigt, aber einen Beitrag geliefert, in der deutschen Forschung über Altrom eine neue Epoche zu schaffen. Indem Altheim die archäologischen Funde und die Gesamtentwicklung Italiens stets im Auge behält, ordnet er die römische Geschichte unter das Griechentum, wie er in früheren Arbeiten in den ältesten Göttern Roms griechische Gottheiten nachgewiesen hat. Mit der altmediterranen Kultur, deren Verwandtschaft mit der östlichen Altheim betont, hatten 'sich die Griechen wie die Italer auseinanderzusetzen', aber 'ohne das Vorbild des Griechentums hätte die italische Form ein so starkes Hervorkehren ihrer eigenen Tendenzen kaum gewagt'. Die dringliche Frage, wie Rom denn zu einer eigenen Kultur gekommen ist, beantwortet Altheim eindrucksvoll an der Curienordnung, deren Wurzeln man bisher in lokalen Einheiten oder Geschlechterverbänden gesucht hatte. Nunmehr wird die Curienordnung als bewußt geschaffene Einteilung der patrizischen Vollbürger Ausdruck eines 'Staatsgedankens, der sein eigenes Wesen klar und scharf im Gegensatz zur gentilizischen, zur natürlichen Ordnung überhaupt herauszustellen sucht, zur Geburt des römischen Staates'. In dem Beginn der Republik wie in der Gesetzgebung der zwölf Tafeln, auf die als Kodifikation des Rechts an sich neues Licht fällt, ergeben sich weitere Zeiteinschnitte, wenn auch nicht immer im Sinne der These des Verfassers. Der Fortsetzung der Arbeit sehen wir mit Spannung entgegen, da der vorliegende Anfang auf einem teilweise als unfruchtbar aufgegebenen Arbeitsgebiet beachtliche neue Aussichten erschlossen hat.

Das nicht nur in der alten Geschichte spürbare Ringen, den Forderungen der neuen Zeit zu entsprechen, ist dem Erscheinen umfassender neuer *Darstellungen* nicht günstig. Das wird bestätigt durch die auffallende Häufung billiger Neudrucke, die ältere Meisterwerke im Schmucke zahlreicher Kupfertiefdrucke auf den Markt bringen. Neben der durch ihre Materialfülle bestechenden Sittengeschichte Roms von *L. Friedländer* (11) legt der rührige Phaidonverlag in dieser Form *J. Burckhardts* 'Die Zeit Konstantins des Großen' (12) vor. Nur schade, daß nicht einleitend mitgeteilt wird, was in diesem Werk veraltet, bzw. durch neuere Forschung bestätigt ist, wie das z. B. F. Stähelin in der Gesamtausgabe (II [1929] S. XIIIff.) dargelegt hat, zumal die wissenschaftlichen Anmerkungen der Originalausgabe beibehalten sind. Die uns heute bewegende Spannung Politik-Kirche wird mancher in der von Burckhardt geschilderten Übergangsepoche aufsuchen; da war ein Hinweis angebracht, das die von Burckhardt vermuteten Motive der diokletianischen Christenverfolgung sich auf zwei jetzt nachweisbar gefälschte Urkunden stützen, daß aber andererseits sein Urteil über das innere Verhältnis Konstantins zum Christentum heute stärker anerkannt wird als früher. In derselben Richtung einer sicheren Führung des möglichst großen Leserkreises wäre eine noch straffere gegenseitige Beziehung des Textes und der Bilder z. B. durch Rückverweisung auch bei den Tafeln auf die Textstellen erwünscht. Die eigentlichen Bilderläuterungen sind mitunter ungleichmäßig ausgefallen; in der Sittengeschichte müßten z. B. bei dem Marmorrelief

(S. 683) aus Halikarnaß, dessen Deutung als 'weibliche Gladiatoren' für die *beiden* dargestellten Kämpfer nicht völlig sicher ist, die in den unteren Ecken befindlichen Köpfe als Zuschauer erklärt werden, die zu den auf einer Erhöhung Kämpfenden emporblicken. (Abgeschlossen am 15. 10. 1935.)

1. Archiv f. Kulturgeschichte XXV (1935) 216ff. — 2. *Adolf Erman, Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden.* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1934. Geb. ℛℳ 7,50. — 3. Forschungen und Fortschritte XI (1935) 329f. — 4. *Friedrich W. König, Älteste Geschichte der Meder und Perser* (Der Alte Orient XXXIII 3/4). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhdlg. Geh. ℛℳ 2,85. — 5. Klio XXVII (1934) 74ff. — 6. *Victor Ehrenberg, Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike* (Schriften d. Philos. Fakultät d. deutsch. Universität in Prag 15). Leipzig, Rudolf M. Rohrer 1935. Geh. ℛℳ 7. — 7. *Engelbert Drerup, Das Generationsproblem in der griechischen und griechisch-römischen Kultur* (Studien f. Geschichte u. Kultur des Altertums XVIII, 1). Paderborn, Ferdinand Schöningh 1933. Brosch. ℛℳ 7,60. — 8. *Hans E. Stier, Eine Großtat der attischen Geschichte* (die sog. Schlacht bei Oinoe). Stuttgart, W. Kohlhammer 1934. Brosch. ℛℳ 1,50. — 9. Historische Zeitschrift 152 (1935) 301ff. — 10. *Franz Altheim, Epochen der römischen Geschichte* (von den Anfängen bis zum Beginn der Weltherrschaft). Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1934. Brosch. ℛℳ 8,50, geb. ℛℳ 10,50. — 11. *Ludwig Friedländer, Sittengeschichte Roms.* Wien, Phaidonverlag 1934. Geb. ℛℳ 4,80. — 12. *Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr.* Wien, Phaidonverlag 1935. In Leinen geb. ℛℳ 4,80.

GESCHICHTE

Von Ernst Wilmanns

An die Spitze des Berichtes über Geschichte gehört in diesem Zeitraum der Berichterstattung das eben erschienene theologische Werk von *Thielicke, Geschichte und Existenz* (1). Thielickes Grundfrage geht aus von drei Tatsachen: einmal, daß alles geschichtliche Leben Selbstseinwollen, Selbstbehauptung ist, daher auch in seinen höchsten idealen Formen Kampf um Selbstdurchsetzung; sodann, daß der Mensch anders als in einer geschichtlichen Situation nicht existiert, daher seiner Existenz nach geschichtlich ist und an der Struktur alles geschichtlichen Lebens teil hat; schließlich, daß dieses Selbstseinwollen auch im geschichtlichen Gemeinschaftsleben nicht aufgehoben sondern nur so weit gebändigt ist, daß nicht das Chaos eintritt. Diesen drei Grundtatsachen wird die andere gegenübergestellt, daß Gottes Wille das Selbstseinwollen nicht kennt sondern grundsätzlich die Nächstenliebe fordert, mit anderen Worten: das Wort Gottes verneint radikal und grundsätzlich den tiefsten Wesenszug der geschichtlichen menschlichen Existenz, d. h. der Geschichte überhaupt und aller ihrer Formen. Zwischen Barth, dessen Theologie die profangeschichtliche Welt ignoriert, und Heidegger, dessen Philosophie innerweltlich bleibt, in Auseinandersetzung auch mit Männern wie Gogarten, Althaus, Hirsch, Brunner, Stapel, Nicolai Hartmann sucht Thielicke den Sinn des Geschichtlichen. Als Ort, in dem er die Entscheidung sucht, bestimmt er die konkrete Situation, in der der Mensch verantwortlich vor Gott als Subjekt der Geschichte zu handeln gezwungen ist und in der sich andererseits doch Gottes Wille am Menschen vollzieht. Die Bedeutung der aus der Unvereinbarkeit der göttlichen Forderung und der Struktur der Geschichte sich ergebenden Fragestellung wird klar, wenn man sich bewußt ist, daß wir eine spezifisch christliche Antwort zu finden gezwungen sind. Der Mensch als wesenhaft zur Gemeinschaft bestimmtes Wesen, als Zoon politikon, konnte in der griechischen Polis eine geschichtliche Form ausbilden, in der der Mensch als dienendes und lebendiges Glied

die Gemeinschaft trägt, in ihr seine Erfüllung findet und umgekehrt die Gemeinschaft vollendet. Diese vollkommene Harmonie aber ist grundsätzlich durchbrochen durch das aus dem Transzendenten kommende Wollen und Handeln Gottes. Kann es in der christlichen Welt überhaupt noch einmal eine Polis geben? Das ist der Sinn von Thielickes radikaler Frage an die Geschichte. — Damit ist das Problem des Staates gegeben: Ist er eine Schöpfungsordnung Gottes? Ist er dies, dann muß man wagen, das geschichtliche Leben danach zu deuten. Folgerichtig zu Ende gedacht, muß mit dem Verfasser jede 'zweistöckige' Geschichtsauffassung abgelehnt werden, derart etwa, daß sie in der Grundform den Staat als göttliche Schöpfung anerkennt, in seiner konkreten Wirklichkeit aber als unvollkommenes Abbild des gottgeschaffenen und vollkommenen Urbildes erklärt. Keine Ordnung, auch die ursprünglichste nicht wie etwa das Verhältnis Kind—Vater, ist frei von der Grundstruktur aller geschichtlichen Wirklichkeit. Immer und überall in der Wirklichkeit nehmen alle menschlichen Beziehungsverhältnisse teil an dem, Gottes absolutem Gebot der Nächstenliebe widersprechenden, Selbstseinwollen. Immer also ist geschichtliche Wirklichkeit ihrer wesenhaften Struktur nach Lösung vom göttlichen Willen, also auch der Staat, den Luther als regnum peccati bezeichnet. Die luthersche Ansicht wird an der Tatsache erhärtet, daß der Staat nicht das Böse an sich unterdrückt, sondern nur beschränkt, soweit seine hemmungslose Freigabe ein geschichtliches Leben unmöglich machen würde. Nicht von der Schöpfung sondern nur von der Rechtfertigung her ist der Staat als von Gott gewollt zu verstehen. — Soweit die Grundlinien des nicht leicht lesbaren, aber gedankenreichen Buches. Hier waren nicht die theologischen Konsequenzen zu umreißen oder eine Kritik des in der Betonung des 'Selbstseinwollens' zum Ausdruck kommenden theologischen Standpunktes zu geben, sondern nur die Fragestellung war zu charakterisieren, die aus der Entwicklung der protestantischen Theologie sich für die Erkenntnis der Grundlagen der Geschichtswissenschaft und des geschichtlichen Bewußtseins ergibt. Der bohrende Ernst dieses theologischen Werkes, seine lückenlose Folgerichtigkeit der Schlüsse, die in immer neuen Ansätzen geprüft und vertieft werden, zwingt die Geschichte, sich mit ihm ernst auseinanderzusetzen. Nicht etwa nur aus spekulativem Interesse sondern aus dem Zwang unserer Gegenwart heraus, erneut mit der Tatsache fertig zu werden, daß die christliche Botschaft vom jenseitigen und in die Wirklichkeit des Menschen eingreifenden Gotte das Geschichtsbewußtsein der Antike durchbrochen hat, welches nur die im Zoon politikon angelegten, dem Menschen immanenten und in der Polis zur vollendeten Harmonie gelangenden Kräfte kannte. Es ist ein beachtenswertes Zeichen unserer geistigen Lage, daß gerade von der Theologie her die Geschichte radikal vor die Frage nach dem Rang ihrer Beglaubigung gestellt ist. Dies allerdings wird der Historiker zu sagen haben, daß weniger die Geschichte als die Geschichtlichkeit den Gegenstand des Werkes von Thielicke bildet; daß nicht die Fragen ergriffen sind, was die Geschichte sei, gelebte oder gestaltete Geschichte oder formloses Bewußtsein; daß die Vielfalt und Verschränktheit der Geschichte als des gelebten und berichteten Geschehens der einzelnen und der vielen und der umfassenden Gemeinschaftsbildungen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit nur gelegentlich in das Blickfeld der Betrachtung eintreten. Für den Historiker bleibt noch unendlich viel zu tun, um die von dem Theologen aufgeworfene radikale Frage zu beantworten.

Zu antworten vermag aber auch die unter die Transzendenz Gottes gestellte Geschichte nur, wenn sie die Bedingtheit durch den Menschen, d. h. für uns Deutsche die Bedingtheit durch den deutschen Menschen zu erfassen sucht. Aufs wärmste ist daher jedes Bemühen zu begrüßen, das aus unserer Vergangenheit uns zum Selbstverständnis

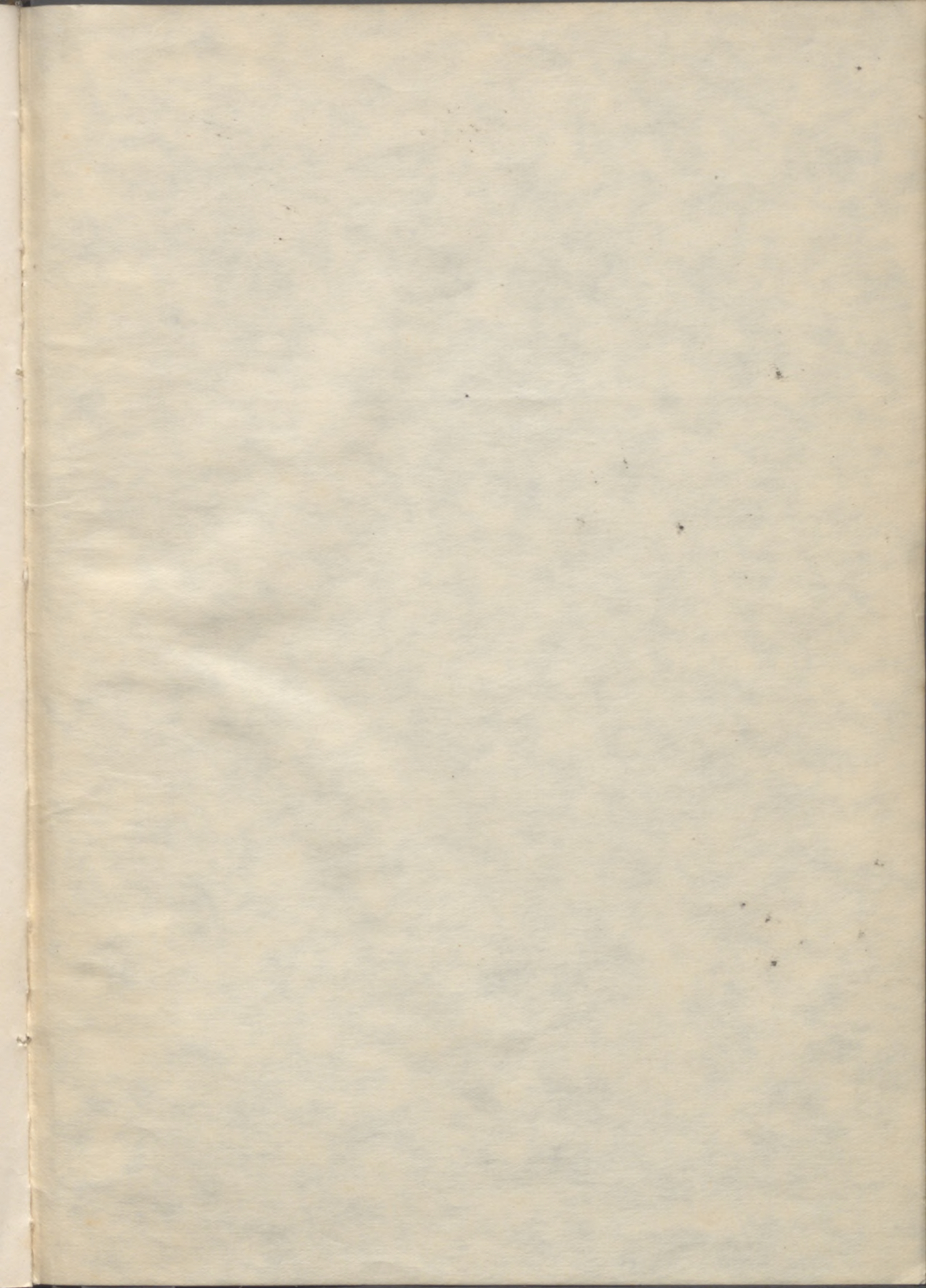
hilft. Fünf geistvolle *Vorträge* (2) unternehmen, das Bild des Deutschen zu zeichnen, wie es aus den Zeugnissen der großen Zeitalter unseres Werdens spricht. Kein geringes Wagnis, zu erfassen, 'was in dem Wogen der Persönlichkeiten und der Massen sich so eigentümlich ausprägt und zugleich allen angehört, daß man sagen könnte: dies sei der deutsche Mensch des Zeitalters'! Nur so klare Einsicht des geschichtsmethodischen Problems, das die angeführten Worte von Andreas zeigen, kann Erfolg schenken. Der Vortrag von *Andreas* darf ein Meisterwerk deutscher Geschichtsschreibung genannt werden, dessen geringer Umfang die Tiefe der Auffassung nur um so eindrucksvoller macht. Das mag sein Wort vom Deutschen der Reformationszeit bezeugen, daß der Deutsche 'auf der Wanderung zu sich selbst war, d. h. bei einem Volk wie dem unseren, wenn es Bestand haben will, immer auf der Wanderung zu Gott'. Der Vortrag des Kunsthistorikers *Feulner* über den Menschen des Barock und *Rothackers* über den des XIX. Jahrhunderts stehen auf ähnlicher Höhe. Dagegen läßt der von *Naumann* über den Deutschen des frühen Mittelalters infolge der ausschließlichen Benutzung literarischer Quellen und der fehlenden Berücksichtigung der Volksgruppen, die sich nicht sprachlich äußerten, keine rechte Befriedigung aufkommen. *Fricke* schließlich steht seinem Thema, dem Deutschen der Aufklärung, innerlich ablehnend gegenüber, und die von der Ausbildung der exakten Wissenschaften ausgehenden Linien dürften gegenüber dem Gewicht des westeuropäischen Einflusses erheblich unterschätzt sein. — Nur in weitem Abstand zu nennen ist die hübsche Auswahl aus der *Topographia* von *Merian*, die *Voß* (3) besorgt hat. Doch wird der Liebhaber aus ihr manches von deutscher Art ersehen.

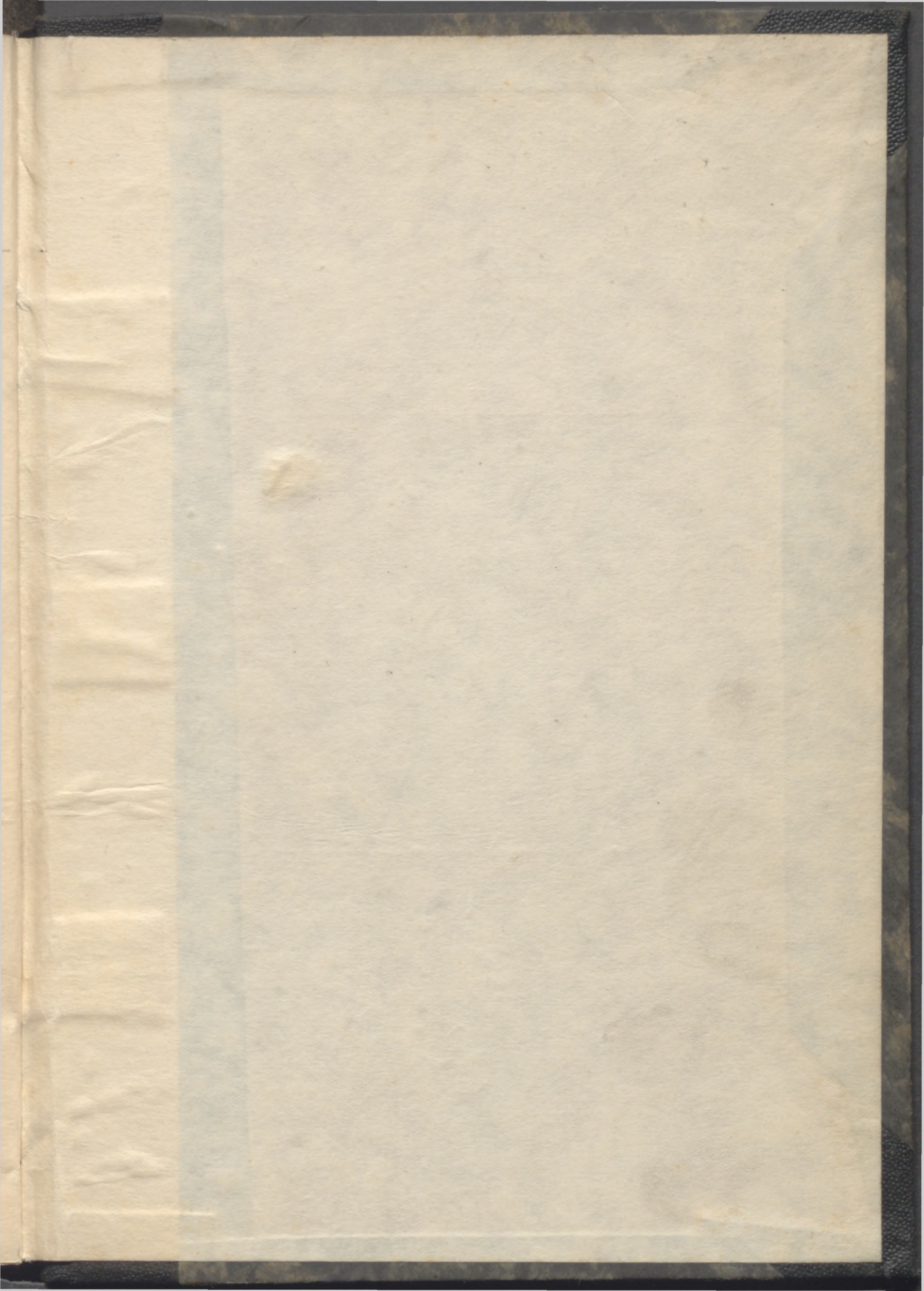
In eine völlig fremde Welt versetzt ist der Leser der jetzt ins Deutsche übersetzten *Geschichte Europas im XIX. Jahrhundert* von *B. Croce* (4). Für uns ist das Buch wichtig als Beitrag zur Frage nach der Möglichkeit des Verstehens fremder Eigenart und als aufschlußreiches Dokument für die Gründe der Deutschland in der Welt entgegentretenden Feindseligkeit. Der bedeutende Italiener will eine Geschichte schreiben, die 'den Menschen schlechthin in seinem höheren und gesamten Dasein' angeht, d. h. nicht eine Geschichte kausal verknüpfter Ereignisse, sondern die 'der europäischen Seele, ihres Glaubens, ihrer Sittlichkeit'. In der Entfaltung der 'Religion der Freiheit' sieht er den eigentlichen Inhalt des Jahrhunderts und bezeichnet als ihren Träger den Liberalismus, dessen Ziel 'ein differenzierter Organismus zwischen Führern und Geführten war und der die Souveränität nicht in der Summe von Volksgenossen sondern in ihrem Zusammenklang suchte'. In höchst eigenwilliger, aber geistvoller Darlegung wird dieser Grundgedanke durchgeführt; aber überdeutlich hebt sich die Grenze des Verstehens ab. Sie liegt an dem äußersten Saum der romanischen Welt, während ein Abgrund der Verständnislosigkeit den Verfasser vom deutschen Volk trennt. Dies um so beachtenswerter, als Croce den denkerischen Ertrag der deutschen Philosophie aufs höchste achtet. Das politische Wollen, das seelische und nationale Schicksal unseres Volkes aber ist ihm in einem Grade fremd, daß seine Worte die Linie des 'guten Geschmackes und gesunden Menschenverstandes', um Croces gegen die deutschen Historiker gerichteten Vorwürfe zu erwidern, weit überschreiten. Das germanische Sein einfühlend zu erfassen, ist dem Romanen nicht gegeben, so wenig, daß er sich nicht einmal eine sichere Kenntnis elementarer Tatsachen verschafft hat. Wie anders, wie aufnahmebereit steht der Deutsche fremdem Volkstum gegenüber! *Kurd v. Schlözers Briefe*, von denen jetzt eine gute Auswahl vorliegt (5), zeigen weniger das Bild des Diplomaten als den geistigen Aristokraten, der mit der Aneignungsfähigkeit der Liebe die Welt umfängt, in die ihn seine Wirksamkeit führt. Seine Schilderungen des päpstlichen Roms sind wegen ihrer scharfen Beobachtung, des geistigen Reichtums und der Aufgeschlossenheit für die Kunst eine genußreiche Lektüre.

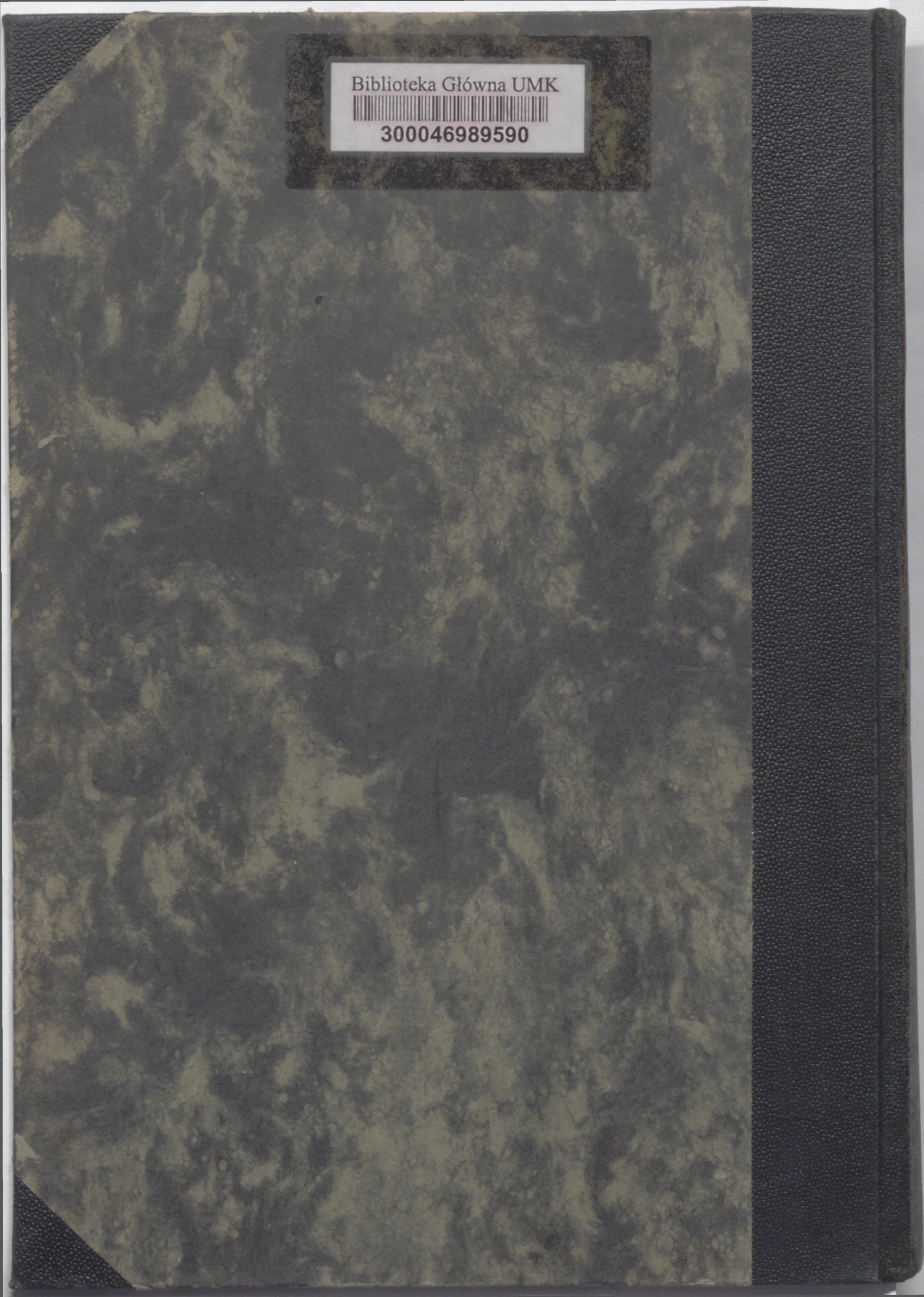
Zum Schluß seien einige Werke zur Geschichte der Vorkriegszeit genannt. Während die schon 1932 erschienenen *Denkwürdigkeiten* des Botschafters *Monts* (6) und namentlich der Briefanhang zeigten, wie in den regierenden Kreisen allmählich das Bewußtsein der nahenden Katastrophe erwachte, die durch die hohle und unmoralische, weil auf die Erhaltung der eigenen Stellung, nicht auf die Stärkung des Reiches gerichtete Politik Bülows herbeigeführt werden mußte, enthüllt des Grafen *Westarp Bericht über die konservative Politik der Vorkriegsjahre* (7) eine andere Wurzel der Schwäche Deutschlands. Die vornehme Gesinnung und Sachlichkeit des Verfassers spricht aus jeder Zeile, und mit der größten Sorgfalt sind die Belege herbeigeschafft, die das Verhalten der konservativen Partei veranschaulichen, soweit diese als Landtags- und Reichstagsfraktion in die Erscheinung trat. Sehr deutlich wird, wie die Männer um Heydebrand viele der innenpolitischen Gefahren für Reich und Volk erkannten, in gewissen Grenzen auch die außenpolitischen. Aber auch das Andere wird deutlich, warum die Einsicht zur Erfolglosigkeit verurteilt war: der völlige Mangel an schöpferischer Kraft, um die erkannten Gefahren auf neuen, die überlieferten Schablonen des politischen Denkens hinter sich lassenden Wegen zu meistern. Auffällig, aber sehr bezeichnend für jene Politik des bloßen Beharrens ist in Westarps Rechenschaftsbericht die fehlende Berücksichtigung der unter der Oberfläche des parteipolitischen Tageskampfes vorhandenen großen volkspolitischen Probleme. Diese werden in einer Studie von *Koch* über *Volk und Staatsführung* (8) für die zu den Reichstagswahlen von 1912 führende Entwicklung energisch in den Vordergrund gerückt. Sie ergänzt und vertieft das Buch des konservativen Führers und gibt ein eindrucksvolles Bild von der zerfahrenen Lage im Innern, aus der der Kriegsreichstag hervorging. Seine Vorgeschichte bedingte zum guten Teil den Absturz zu Erzbergers Friedensresolution von 1917. Und dennoch war jene Zeit reich an gesunder Kraft. *K. A. v. Müller* (9) zeichnet das Bild der Historikergeneration jener Jahre. Seine große Kunst der Charakterisierung von Menschen und Werken deckt den lebendigen Gehalt dieser Zeit auf, das adlige Streben jener Männer, die damals führend im geistigen Leben standen. Ergreifend ist es vor allem verdichtet in dem Bilde des jungen, opferbereiten Adalbert v. Raumer, des im Kriege Gefallenen. (Abgeschlossen am 1. 11. 1935.)

1. *H. Thielicke, Geschichte und Existenz, Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie.* Gütersloh, Bertelsmann. Geb. RM 17. — 2. *Der deutsche Mensch, Vorträge von H. Naumann, W. Andreas, A. Feulner, G. Fricke, E. Rothacker.* Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. RM 3,75. — 3. *Merians anmüthige Städte-Chronik.* Ebenhausen-München, Langewiesche-Brandt. Geb. RM 2. — 4. *Benedetto Croce, Geschichte Europas im XIX. Jahrhundert.* Zürich, Europa-Verlag. Geb. Fr. 9,50. — 5. *Kurd v. Schlözer, Aus einem köstlichen Leben.* Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt., Geb. RM 6,50. — 6. *Graf Monts, Erinnerungen und Gedanken, herausgegeben von K. F. Nowack und F. Thimme.* München, Verlag für Kulturpolitik. Geb. RM 16,80. — 7. *Graf Westarp, Konservative Politik im letzten Jahrzehnt des Kaiserreichs.* Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft. Geb. RM 12. — 8. *Walter Koch, Volk und Staatsführung vor dem Weltkriege.* Stuttgart, Kohlkammer. Geh. RM 5,40. — 9. *K. A. v. Müller, Zwölf Historikerprofile.* Stutgart, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. RM 3,60.








Biblioteka Główna UMK
300046989590